Hubert Jedin y Konrad Repgen

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin

Manual de Historia de la Iglesia

Tomo IX

Parte 3

1984

Parte tercera

LA IGLESIA PAÍS POR PAÍS

XVII. LA IGLESIA EN EUROPA SEPTENTRIONAL, ORIENTAL Y SUDORIENTAL

Por Gabriel Adriányi

Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA: En esta bibliografía se ha renunciado a la enumeración de las numerosas revistas y de sus aportaciones concretas. Para los aspectos generales: F. LAMA, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*, Illertissen 1925; J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, vol. 3-4, Munich 1936-1939; A. BRUNELLO, *La Chiesa del Silenzio*, Roma 1953; VL. GSOVSKI (dir.), *Church and State behind the Iron Courtain, Czechoslovakia, Hungary, Poland, Romania with an Introduction in the Soviet Union*, Nueva York 1955; A. GALTER, *Libro rosso della Chiesa perseguitata*, Milán 1956; W. DE VRIES. *Kirche und Staat in der Sowjetunion*, Munich 1959; K. HUTTEN, *Christen hinter dem eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt*, 2 vols., Stuttgart 1962-1963; W. DAIM, *Der Vatikan und der Osten*, Francfort del Meno 1967; M. LEHMANN (dir.), *Die katholischen Donauschwaben in den Nachfolgestaaten 1918-1945 im Zeichen des Nationalismus*, «Donauschwäbische Beiträge» 59. Freilassing 1972; T. BEESON (dir.), *Discretion and Valour. Religious conditions in Russia and Eastern Europe*, Glasgow 1974; L. SCHÖPPE, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, «Dokumente» 35, Francfort 1964; *Die Religionsfreiheit in Osteuropa nach Helsinki. Recht und Wirklichkeit. Erfahrungen von Katholiken Eine Dokumentation*, dir. por el Institut Glaube in der 2. Welt, Küsnacht - Zurich 1977; *Christen unter dem Kreuz. Beiträge zur Information über die gegenwärtige Bedrohung der Kirche in zahlreichen Ländern der Welt*, dir. por la Oficina de prensa del secretariado de la Conferencia episcopal alemana, Bonn 1976.

Los países escandinavos: J.O. ANDERSSEN, *Survey of the History of the Church in Denmark*, Copenhague 1930; FR. SIEGMUND-SCHULTZE (dir.), *Die skandinavischen Länder (Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen*

der christlichen Kirchen), vol. 2 y 2/8, Leipzig 1936-1938; P.G. LINHARDT, *Den nordiske kirken historie,* Copenhague 1945; K. HARMER, *Bishop Josef Brems,* Copenhague 1945; H. HOLZAPFEL, *Unter nordischen Fahnen,* Paderborn 1955; H. HOLMQUIST, *Handbok i Svensk kyrkohistoria,* 3 vols., Estocolmo 1948-1952; A.V. PALMQUIST, *Die römish-katholische Kirche in Schweden nach 1781,* 2 vols., Uppsala 1954-1958; B. GUSTAFSSON, *Svenks kyrkohistoria,* Estocolmo [2]1963; I. WELLE, *Norges Kirkehistorie,* Oslo 1948; E. MOLLAND, *Church Live in Norway 1800-1950,* Minneapolis 1957; H. RIEBER-MOHN, *Catholicism in Norway,* Londres 1959; E.D. VOGT, *The Catholic Church in the North,* Bergen 1962; K.R. BROTHERUS, *Staat und Kirche in Finnland,* Königsberg 1931; G. SENTZKE, *Die Kirche Finnlands,* Gotinga 1935; A. INKINEN, *L'Église Catholique en Finland,* Bourges 1936; L. PINOMAA (dir.), *Finnish Theology, Past and Present,* Helsinki 1963; G. SENTZKE, *Finland. Its Church ant its People,* Helsinki 1963.

Los países bálticos: J. MAUCLÈRE, *La situation de l'Église en Lithuanie,* Le Raincy 1950; R. WITTRAM (dir.), *Baltische Kirchengeschichte,* Gotinga 1956; A. NAMSONS, *Die Lage der katholischen Kirche in Sowjetlitauen,* en «Acta Baltica» 1 (1962) 120-130; J. AUNVER, *Estlands christliche Kirche der Gegenwart,* en ibid. 75-92; K. RUKIS, *Die Verfolfung der katholischen Kirche in Sowjetlettland,* ibid. 93-109; J. KLESMENT, *Sowjetische Kirchenpolitik in den besetzten baltischen Staaten,* en «Acta Baltica» 5 (1966) 112-126; E. DUBNAITIS, *Der totale Kampf gegen Religion und Geistlichkeit in den Besetzten baltischen Länder,* ibid. 127-199; *Chronik der kath. Kirche Litauens,* ibid. 14 (1974) 9-123; *Chronik d. Litauischen Kirche,* ibid. 15 (1975) 9-101; *Die neuesten Berichte und Dokumente über die Lage der Kirche in den baltischen Ländern,* ibid. 16 (1976).

La Unión Soviética: A.M. AMMAN, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; C.N. CIANFARRA, *The Vatican and the Kremlin,* Nueva York 1950; J.S. CURTISS, *The Russian Church and the Soviet State 1917-1950,* Boston 1953; G. PROKOPTSCHUK, *Der Metropolit. Leben und Wirken des grossen Förderers der Kirchenunion Andreas Scheptyzkii,* Munich 1955; M. SPINKA, *The Church in Soviet Russia,* Nueva York 1956; I. WLASOVSKY, *Outline of the History of the Ukrainian Church,* Nueva York 1956; A. BOGOLEPOV, *Zerkov pod vlastin kommunisma (Kirche unter Herrschaft des Kommunismus),* Munich 1958; W. DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion,* Munich 1959; B. STASIEWSKI, *Sowjetische Religionspolitik,* en «Hochland» 52 (1960) 315-324; B. IVANOV (dir.), *Religion in the USSR,* Munich 1960; A KISCHKOWSKY, *Die sowjetische Religionspolitik und die russische orthodoxe Kirche,* Munich [2]1960; W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union,* Nueva York 1961; C. GRUNWALD, *The Churches and the Soviet Union,* Nueva York 1962; N. STRUVE, *Les Chrétiens en URSS,* París 1963; B. FERON, *Gott in Sowjetrussland,* Essen 1963; B. STASIEWSKI, *Die Lage der christlichen Kirchen in der Sowjetunion,* en *Sowjetunion. Werden und Gestalt einer Weltmacht,* dir. por H. LUDAT, Giessen [2]1963, 259-280; C. KOROLEVSKII, *Métropolite André Szeptyckyj*

1865-1944, Roma 1964; K.G. KINDERMANN, *Rom ruft Moskau*, Baden-Baden 1965; W. LEONHARDT, *Kreml und der Vatikan*, Hannover 1965; M. MOURIN, *Der Vatikan und die Sowjetunion*, Munich 1967; W. DAIM, *Der Vatikan und der Osten*, Viena 1967; J. MADEY, *Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche* («Monogr.» 15), Munich 1969; N. THEODOROWITSCH, *Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte*, Munich 1970; A. MARTIN, *Die Gläubigen in Russland. Die offizielle Kirche in Frage gestellt. Dokumentation der Christenverfolgung in der Sowjetunion*, Lucerna - Munich 1971; E. WINTER, *Rom und Moskau. Ein halbes Jahrtausend in ökumenischer Sicht*, Viena 1972; id., *Die Sowjetunion und der Vatikan*, 3.ª parte: *Russland und das Papsttum* («Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas», vol. 6, 3.ª parte), Berlín 1972; D. KONSTANTINOW, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege*, Munich - Salzburgo 1973; G. SIMON, *Kirchen und Religionsgemeinschaften*, en *Länderberichte Osteuropa* I, *Sowjetunion*, public. por el comité de coordinación de los institutos alemanes de Europa oriental, Munich 1974, 320-330; *Sowjetunion 1974/75*, public. por el instituto federal para los estudios de ciencia oriental e internacional, Viena - Munich 1975, especialmente 76-81.

Polonia: W. MEYSZTOWICZ, *L'Église catholique en Pologne entre deux guerres 1919-1939*, Ciudad del Vaticano 1944; W. BIEŃKOWSKI, *Polityka Watykanu wobec Polski* (La política del Vaticano frente a Polonia), Varsovia 1949; E. LIGOCKI, *Miedzy Watikanem a Polska* (Entre el Vaticano y Polonia), Varsovia 1949; J. SZUTDRZYŃSKI, *Polozenie Kosciola w Polsce* (La situación de la Iglesia en Polonia) en «Kultura» 5 (1953) 5-49; ST. WIELKOWSKI - W. CZARNECKI, *Kościól katolicki w Polsce Ludowej* (La Iglesia católica en Polonia popular), Varsovia 1953; K. PAPÉE, *Pius XII. a Polska 1939-1949* (Pío XII y Polonia 1939-1949), Roma 1954; W. ZYLINSKI - B. WIERZBIANSKI (dir.), *White Paper on the Persecution of the Church in Poland*, Londres 1954; C. NAUROIS, *Dieu contre Dieu? Drame des catholiques progressistes dans une église du silence*, Friburgo de Suiza - París 1956; J. UMIŃSKI, *Historia Kościola* (Historia de la Iglesia), dir. por W. URBAN, 2 vols., Oppeln ⁴1959-1960; B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialismus im Warthegau 1939-1945*, en «Vierteljahrhefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 46-74; id., *Die römisch-katholische Kirche*, en *Osteuropa-Handbuch, Polen*, public. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 103-108; id., *Die Kirchenpolitik der polnischen Regierung*, ibid. 356-366; id., *Die Jahrtausendfeier Polens in kirchengeschichtlicher Sicht*, en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie 8 (1960) 313-329; P. LENERT, *L'Église catholique en Pologne*, París 1962; F. MANTHEY, *Polnische Kirchengeschichte*, Hildesheim 1965; H. HOLZAPFEL, *Das katholische Polen heute*, Munich 1967; J.J. ZATKO (dir.), *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland*, Notre Dame - Londres 1967; B. STASIEWSKI, *Kirchen und Religionsgemeischaften*, en *Länderberichte Osteuropa* II, *Polen*, publicado por el comité de coordinación de los institutos alema-

nes para Europa oriental, Munich - Viena 1976, especialmente en p. 241-261.

Checoslovaquia: F. DVORNIK, *Évolution de l'église catholique en Tchécoslovaquie depuis la guerre,* en «Le Monde slave» 7 (1930) 260 a 275; F. SIEGFRIED-SCHULTZE (dir.), *Die Kirchen der Tschechoslowakei* («Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen» 5), Leipzig 1937; R. URBAN, *Die slavich-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei,* Leipzig 1938; L. NĚMEC, *Church and State in Czechoslovakia. Historically, Juridically and Theologically Documented,* Nueva York 1955; A. MICHEL, *Problemes religieux dans un pays sous régime communiste,* París 1955: T.J. ZUBEK, *The Church of Silence in Slovakia,* Whinting, Ind. 1956; V. CHALUPKA, *Situation of the catholic Church in Czechoslovakia,* Chicago 1960; J. INOVECKY, *Golgotha ist ganz nahe. Passions der Ordensschwestern in der Tschecoslowakei,* Friburgo de Suiza 1967; *Kirche, Recht und Land. Festschrift Weihbischof Prof. Dr. Adolf Kindermann dargebotem zum 70. Lebensjahre,* dir. por K. REISS y H. SCHÜTZ, Königstein, Munich 1969; J. HOPFNER, *Kirche in der ČSSR,* Munich [2]1970; R. URBAN, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche,* «Marburger Ostforschungen» 34, Marburgo 1973; J. MARECKOVA, *Duchovné prudy v našej Republike,* 2 vols. En el vol. 2: *Prudy cirkevné* (textos y fotografías sobre todas las iglesias y comunidades religiosas en Checoslovaquia), Bratislava 1926; *Tisic let pražského biskupstvi 973-1973* (milenario del obispado de Praga), public. por Ceska Kath. Caritas, Praga 1973; F. SEIBT (dir.), *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973,* Düsseldorf 1974. Merecen destacarse, en esta publicación, las siguientes colaboraciones: H. SLAPNICKA, *Die Kirchen in der Ersten Republik,* 333-344; B. CERNY, *Die Kirchen in Protektorat 1939-1945,* 345-354; H. LEMBER, *Die Kirche in unserem Jahrhundert 1918-1973,* 26-32; V. SVOBODA, *Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren,* 162-174; *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente, Berichte,* public. por la Comisión nacional suiza de Justicia y Paz, Friburgo de Suiza 1976.

Hungría: Weissbuch. Vier Jahre Kirchenkampf in Ungarn, publicado por encargo del cardenal JOSEF MINDSZENTY, Zurich 1949, con edic. también en inglés y francés; AMBORD, *Der Vatikan und die Kirche hinter dem Eisernen Vorhang. Dokumente und Kommentare zum Budapest Geschehen,* Ciudad del Vaticano 1949; *Mindszenty-Dokumentation,* public. por J. VECSEY y J. SCHWENDEMANN, 3 vols., St. Pölten 1956-1959; Z. NYISZTOR, *Ötven esztentdö, Századunk katolikus megujhődása* (Cincuenta años. La renovación católica húngara en nuestro siglo), Viena 1962; J. VECSEY (dir.), *Kardinal Mindszenty. Beiträgc zu seinem siebzigsten Geburtstag,* Munich 1962; J. LÉVAI, *Geheime Reichssache. Papst Pius XII. hat nicht geschwiegen. Berichte, Dokumente, Akten zusammengestellt aufgrund kirchlichen und staatlichen Archivmaterials,* Colonia - Müngersdorf 1966; E. ANDRÁS - J. MOREL, *Bilanz des ungarischen Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen,* Munich 1969;

M. Beresztóczy, *A katolikus békemozgalom husz éve* (Veinte años del movimiento católico por la paz), Budapest 1970; A. Meszlényi, *A Magiar hercegprimások arcképsorozate 1707-1945* (Biografías de los primados húngaros 1707-1945), Budapest 1970; A. Csizmadia, *Rechtliche Beziehungen von Staat und Kirche in Ungarn vor 1944*, Budapest 1971, y la recensión de este trabajo hecha por G. Adriányi, en «Ungarn-Jahrbuch» 4 (1972) 208-210; J. Staber, *Die katholische Kirche in Ungarn seit 1918*, en «Der Donauraum» 18 (1973) 200-219; G. Salacz, *A magyar katolikus egyház a szomszédos államok uralma alatt* (Los húngaros católicos en los Estados sucesores 1918-1970), «Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae» 3, Munich 1975, J. Mindszenty, *Erinnenerungen*, Francfort - Berlín - Viena 1974; G. Adriányi, *Fünzig Jahre ungarischen Kirchengeschichte 1895-1945*, («Studia Hungarica» 6), Maguncia 1974; *Handbuch des ungarischen Katholizismus*, public. por el *Ungarischen Kirchensoziologischen Institut*, Viena 1975; J. Közi-Horváth, *Kardinal Mindszenty*, Königstein 1976.

Rumania: N. Pop, *Kirche unter Hammer und Sichel. Die Kirchenverfolgung in Rumänien 1945-1951*, Berlín 1953; A. Mircea, *Persecución comunista de la Religión en Rumanía*, Madrid 1954; P. Gherman, *L'âme roumaine écartelée. Faits et documents*, París 1955; E. Janin, *Istoria Bisericii Romine* (Historia de la Iglesia en Rumanía) 2 vols., Bucarest 1957-1958; P. Tocanel, *Storia della Chiesa cattolica in Romania*, Padua 1960; Fl. Popan, *Die heutige Lage der rumänischen Katholiken*, en «Ostkirchliche Studien» 11 (1962) 183-192; R. Grulich, *Zur Lage der Kirche in Rumänien*, en «Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für Zeitgenössische Fragen e. V.» n.º 76 (1976) 68-77.

Yugoslavia: A. Hudal, *Die serbische-orthodoxe Nationalkirche*, Graz 1922; K.S. Graganovic, *Le système général de l'église en Jougoslavie*, Sarajevo 1939; H. Schwalm - J. Matl - B. Spuler - L. Müller, *Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien*, en *Osteuropa-Handbuch, Jugoslawien*, public. por W. Markert, Colonia - Graz 1954, 173-191; W. de Vries, *Une église du silence. Catholiques de Jougoslavie*, París - Brujas 1954; D.M. Slijepčević, *Istoria Srbske Pravoslavne Crkve* (Historia de la Iglesia ortodoxa servia), Munich 1962; G. Stadtmüller, *Die Kirchen und Konfessionen Jugoslawien*, en *Jugoslawien zwischen West und Ost.*, dir. por H. Ludat, Giessen 1963, 37-55; R. Stupperich (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien*, Witten 1971; J. Buturac - A. Ivandija, *Povijest katolicke crkve medu Hrvatima* (Historia de la Iglesia católica entre los croatas), Zagreb 1973; A. Rauch, *Kirchen und Religionsgemeinschaften*, en *Südosteuropa-Handbuch*, vol. 1: *Jugoslawien*, dir. por K.D. Grothusen, Gotinga 1975, 345-359.

Bulgaria: D.M. Slijepčević, *Die bulgarische orthodoxe Kirche*, Munich 1957; A. Galter, *Rotbuch der verfolgten Kirche*, Rechklinghausen 1957, 241-253; M. Zambonardi, *La chiesa autocefala bulgara*, Görz 1960; I. Sofranov, *Histoire du mouvement bulgare vers l'église catholique au*

XIXe siècle, Roma 1960; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien*, Witten 1971; CH. OGNJANOFF, *Bulgarien* («Kultur der Nationen» 22), Nuremberg 1975, especialmente 130-143, 480-482; *Cerkvi i izpovedania v Narodna Republika Bulgaria* (Iglesias y comunidades religiosas en la República Popular de Bulgaria), public. por el Sinodalno izdatelstvo, Sofía 1975.

Albania: G. PETROTTA, *Il cattolicesimo nei Balcani. L'Albania*, en *La Tradizione* (1928) 165-203; N. BORGIA, *I monaci basiliani d'Italia in Albania*, 3 vols., Roma 1935-1942; W. DE VRIES, *Die Kirche in Albanien*, en StdZ 149 (1951-1952) 467; A. GALTER, *Rotbuch der verfolgten Kirche*, Recklinghausen 1957, 221-253; B. TÖNNES, *Religionskampf*, en *Albanien*, en *Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen e. V.*, n.º 74 (1975) 73-81.

El fin de la primera guerra mundial introdujo radicales transformaciones en Europa septentrional, oriental y meridional. Del campo de ruinas en que habían quedado convertidos los desgarrados imperios de los Habsburgo y de los zares surgieron estados nacionales enteramente nuevos o profundamente modificados, que recurrieron, para su reorganización o para la creación de sus nuevas estructuras, a la ayuda de las confesiones religiosas. En los países de claro predominio católico, como Lituania, Polonia y Hungría, se registró, como consecuencia de este proceso, un florecimiento del catolicismo, mientras que en los países de mayoría ortodoxa, como Rumania, Yugoslavia o Bulgaria, fueron las iglesias orientales independientes las que consiguieron las posiciones dominantes [1]. De todas formas, también en estos estados, al igual que en Checoslovaquia, que presentaba hasta cierto punto un caso especial, y en los países escandinavos y bálticos de mayoría protestante, pudo desarrollarse libremente la Iglesia católica, gracias a las democracias burguesas. La única excepción la ofrecía la Unión Soviética. Aquí, la ideología comunista y agresivamente antirreligiosa desencadenó una persecución contra la Iglesia sin precedentes en la historia que, tras la segunda guerra mundial, y como consecuencia de la ampliación del dominio soviético a once naciones, afectó a otros 70 millones de católicos de los territorios orientales y sudorientales europeos. Sólo a comienzos de los años 60 se produjo una cierta y paulatina dis-

1. Para ulteriores detalles, cf. cap. XVI (pág. 685ss).

tensión de la situación, en el marco de la política internacional. La lucha abierta fue sustituida por una táctica tendente a secar a largo plazo las raíces internas de la Iglesia. De todas formas, la modificación de la situación internacional permitió a la Santa Sede dar un nuevo planteamiento a su política para acudir en ayuda de las amenazadas iglesias del este.

Los países escandinavos

El catolicismo de *Dinamarca* pudo mantener, sin impedimentos, después de la primera guerra mundial, el movimiento ascendente que había iniciado ya en la vertiente de siglo. Las numerosas e importantes conversiones elevaron la cifra de fieles, en el espacio de 18 años, de 3000 a 15 000. En 1938, su número se situaba ya en 22 000, en el seno de una población que contaba con 4,2 millones de protestantes. Gracias a la situación intrapolítica, la Iglesia pudo desplegar una notable actividad en el campo de la pastoral, la caridad, la prensa y la asistencia a la juventud. Se fundaron nuevas iglesias (30), capillas, escuelas (7) y hospitales (9). También en las islas danesas aumentó el número de católicos. La Santa Sede creó en 1923 una *administratura* apostólica en Islandia, elevada a vicariato apostólico en 1929. De la fortaleza y la importancia alcanzadas por el catolicismo danés fueron buena muestra las grandes solemnidades y manifestaciones de tipo religioso[2]. La ocupación alemana de Dinamarca (1940-1945) acarreó una grave amenaza para la Iglesia, sobre todo en el aspecto económico. Con todo, no sólo pudo mantenerse la renovación católica, sino que incluso aceleró su impulso. Durante y después de la segunda guerra mundial, afluyeron a Dinamarca unos 250 000 fugitivos, de los que cerca de 24 000 eran católicos, esta circunstancia proporcionó una notable expansión sobre todo al movimiento de caridad. En respuesta a la favorable evolución de los años de postguerra, el año 1953 Pío XII erigió una diócesis en Copenhague directamente sujeta a la Santa Sede. Desde

2. En 1923: visita del cardenal Willem van Rossum; en 1926: año de san Ansgar (Anscario); en 1932: congreso eucarístico de Copenhague, en 1935: año de san Knut (san Canuto); cf. además W. VAN ROSSUM, *Die religiöse Lage der Katholiken in der nordischen Länder*, Munich 1924

entonces, el catolicismo danés sigue desarrollando una viva actividad, especialmente en el ámbito de la pastoral, la educación y los servicios sociales.

Algo menos favorable fue la marcha de la misión católica en *Suecia*, debido a la sólida implantación del luteranismo como iglesia del Estado, a la rareza del catolicismo para la masa de la población y a su carácter de diáspora. De todas formas, la situación de la Iglesia experimentó una paulatina mejoría gracias al incansable trabajo misional y a la entrada en el país de numerosos fugitivos católicos (cerca de 20 000) procedentes sobre todo de Europa oriental durante y después de la segunda guerra mundial. Al igual que en Dinamarca, también en Suecia creó Pío XII una jerarquía escandinava independiente. En 1953 elevó a obispado al anterior vicariato apostólico. En los últimos años, la Iglesia ha alcanzado una mayor significación; en 1974 contaba ya con 63 063 fieles, 26 parroquias, 115 sacerdotes diocesanos, 77 religiosos y 230 religiosas. No obstante, al igual que las épocas anteriores, el trabajo misional sigue tropezando con las antiguas dificultades [3].

Como en Suecia, también la misión católica de *Noruega* ha alcanzado una mayor importancia en fechas recientes, como resultado de las emigraciones y las conversiones. Dentro de una población total de 3,6 millones, el número de católicos era, en 1974, de 9127, atendidos por 17 parroquias, 20 sacerdotes, 34 religiosos y 382 religiosas. También aquí estableció Pío XII, en 1953, una jerarquía propia: el vicariato apostólico, creado en 1931, pasó a ser obispado de Oslo y se fundaron otros dos vicariatos apostólicos. Los católicos son en Noruega una pequeña minoría en medio de la diáspora, pero su vida religiosa muestra una ejemplar vitalidad.

La Iglesia católica de *Finlandia* cuenta, como las de Suecia y Noruega, con un pequeño número de fieles (2959 en 1974), diseminados entre 4,6 millones de protestantes. También aquí creó Pío XII en 1955 una jerarquía propia, el obispado de Helsinki. Ya en 1920, los católicos fineses fueron separados del arzobispado de Mohilew y dotados de su propio vicariato. Aunque con al-

3. Por ejemplo la falta de medios financieros, las grandes distancias, el ambiente protestante.

gunas limitaciones[4], la Iglesia disfruta en Finlandia de una gran libertad de acción[5].

LOS PAÍSES BÁLTICOS

La república de *Estonia* fue proclamada en 2 de abril de 1918, aunque no fue reconocida a nivel internacional hasta el 26 de enero de 1921. En el momento de su independencia abarcaba unos 47 549 kilómetros cuadrados, con cerca de 1,1 millón de habitantes, de los que el 77,6 por 100 eran luteranos. La Iglesia católica sólo contaba con unos 2327 fieles (0,2 por 100 del total), atendidos en 1940 por seis parroquias, 11 sacerdotes y unos 20 religiosos, entre hombres y mujeres. Dado que en épocas anteriores los católicos habían estado sujetos al arzobispo ruso de Mohilew, en 1925 se creó una administración apostólica propia, confiada a un obispo titular. La primera ocupación soviética (1940) y luego, tras la retirada de las fuerzas ocupantes alemanas, la incorporación definitiva de Estonia a la URSS (1945), con la consiguiente implantación de la política religiosa de este país, destruyó totalmente la organización y la vida de la Iglesia de Estonia.

La república de *Letonia* tuvo un desarrollo similar al de Estonia. Proclamada el 18 de noviembre de 1918, como consecuencia del hundimiento del imperio zarista, obtuvo reconocimiento internacional el mismo día que Estonia, el 26 de enero de 1921. El nuevo Estado tenía 65 791 kilómetros cuadrados y una población de 1,8 millones. La mayoría de sus habitantes eran luteranos (58 por 100), pero el número de católicos ascendía en 1930 a 450 210 (23,69 por 100). Para ellos había restablecido la Santa Sede, ya en 1918, el antiguo obispado de Riga, desligándolos por tanto de sus anteriores diócesis de Mohilew y Kaunas. La Iglesia pudo desarrollarse con rapidez, gracias a la libertad religiosa y a la buena disposición de las autoridades estatales. Se crearon centros religiosos, asociaciones, seminarios, una facultad de teología católica y un respetable volumen de prensa. Para ampliar

4. Así, por ejemplo, está prohibida la fundación de conventos.
5. Para las misiones escandinavas, cf. los «Jahrbücher des St.-Ansgarius-Werke, St. Ansgar», publicado por la presidencia de la obra de san Anscario de Colonia y la obra de san Anscario de Munich

la organización de la Iglesia y clarificar las relaciones entre ésta y el Estado, Letonia inició en 1920 negociaciones con la Santa Sede, que finalizaron el 30 de mayo de 1922 con la firma de un concordato[6]. En él se garantizaban a la Iglesia plenas posibilidades de desarrollo y se elevaba a sede arzobispal el antiguo obispado de Riga. Se creaba además el obispado sufragáneo de Curlandia-Semgallen, con sede en Liepaja (Libau). El estallido de la segunda guerra mundial, los acontecimientos bélicos y la anexión forzosa del país a la URSS (21 de junio de 1940), con la consiguiente dominación soviética, pusieron, también aquí, rápido fin a la floreciente vida de la Iglesia. Todas las organizaciones eclesiales fueron prohibidas y los obispos encarcelados. El número de sacerdotes descendió de 207 (1944) a 143 (1967). A partir de 1963, la situación experimentó una leve mejoría. Así, por ejemplo, el único vicario general de las dos diócesis de Riga y Liepaja pudo asistir al concilio Vaticano II y recibir en Roma, en 1964, la consagración episcopal.

Lituania se declaró Estado soberano el 16 de febrero de 1918, si bien sólo alcanzó el reconocimiento internacional el 8 de mayo de 1924, una vez Polonia hubo ocupado la región lituana del Wilna, y Lituania, a su vez, la región del Memel, hasta entonces bajo soberanía polaca. La República abarcaba 58 810 kilómetros cuadrados, con una población de 2,3 millones, de los que eran católicos 1,7 millones. El territorio estaba dividido en 2 diócesis y el año 1929 contaba con 388 parroquias, atendidas por 1972 sacerdotes[7]. Aunque la mayoría de la población era católica y la Iglesia había promovido con todas sus fuerzas, en el pasado reciente, las peculiaridades lituanas, el problema de Wilna produjo frecuentes enfrentamientos entre el gobierno y la Santa Sede. Cuando, en el concordato polaco de 1925, la Santa Sede asignó a Polonia el obispado de Wilna, se rompieron las relaciones diplomáticas entre Lituania y la Santa Sede, establecidas en 1920. El 4 de abril de 1926, Pío XI creó, con la bula *Lituanorum gente*[8] una provincia eclesiástica lituana. Elevó a arzobispado la sede de Kaunas, sometiendo a su jurisdicción cuatro nuevas dió-

---

6. AS 14 (1922) 577-581.
7. De ellos, 38 pertenecían al clero regular.
8. AAS 18 (1926) 121-123.

cesis y una prelatura nullius. Pero dado que había tomado esta iniciativa sin previas consultas, el gobierno del país se negó a reconocer la bula pontificia. Tras largas y difíciles negociaciones, se llegó por fin, el 10 de diciembre de 1927, a la firma de un concordato[9]. En él se restablecían las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la república, se garantizaba la plena libertad de la Iglesia y se reconocía la nueva organización eclesiástica de Lituania. La vida eclesiástica conoció un notable florecimiento. En 1939 había en el país 800 parroquias, atendidas por más de 1500 sacerdotes; en sus cuatro seminarios y una facultad teológica cursaban estudios cerca de 600 aspirantes al sacerdocio. También se registró una acusada renovación en la prensa católica y en las órdenes religiosas. Pero los acontecimientos políticos de 1938, la segunda guerra mundial, la invasión del ejército soviético tras tres años de ocupación alemana (1941-1944) y la anexión de Lituania a la URSS (3 de agosto de 1940) pusieron rápido fin a aquella evolución. Los nuevos dominadores denunciaron el concordato en 1940 e implantaron en Lituania las mismas medidas que en los otros dos países bálticos. Se produjo además una deportación masiva, que no sólo aniquiló la totalidad de la jerarquía y una parte del clero, sino que afectó también a una tercera parte de la población católica del país. En 1955 ya sólo quedaba un obispo, que tropezaba con enormes dificultades para ejercer el ministerio, y 75 seminaristas. El número de sacerdotes había descendido en 1969 a 834, de los que 300 tenían más de 60 años de edad.

A partir de 1963, la situación fue algo menos tensa. En 1965 fue posible consagrar en Roma a un vicario capitular lituano; en 1968, recibió la consagración episcopal, en su propio país, un sacerdote, y otros dos más en 1969. En 1967 dos obispos recibieron permiso para viajar a Roma. Con todo, las renovadas protestas y reclamaciones escritas de los fieles y sacerdotes lituanos, de las que a veces llegan ecos al mundo occidental[10], reflejan bien la esclavitud a que está sujeta la iglesia lituana bajo el dominio soviético.

9. AAS 19 (1927) 425-431.
10. Cf. HK 26 (1972) 339-345.

Cuando, en 1918, y a una con el hundimiento del imperio zarista, surgió la bolchevique «República Socialista Federativa Rusa de los Consejos», transformada en 1922 en la «Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas» (URSS), todavía existía en el nuevo Estado una minoría católica, aunque en trance de desaparición. Efectivamente, como consecuencia de la independencia de Polonia y de los países bálticos, el número de católicos, tanto romanos como uniatas, había descendido de 15 a 1,6 millones, diseminados entre una población de 78 millones de otras confesiones (de ellos, el 71 por 100 ortodoxos). Los católicos de rito romano, en general extranjeros o no rusos, estaban atendidos en Rusia por el arzobispado de Mohilew y sus cuatro diócesis sufragáneas, con un total de cerca de 4600 sacerdotes, 4234 iglesias y 1978 capillas. Pero bajo las nuevas fronteras estatales sólo se hallaban ya el arzobispado [11] y dos diócesis, además del vicariato apostólico para Crimea, el Cáucaso y Siberia, la administración apostólica de rito armenio y el exarcado de rito bizantino eslavo.

Los nuevos gobernantes proclamaron, el 23 de enero de 1918, la separación de la Iglesia y el Estado y pusieron de inmediato manos a la obra de aniquilar la organización de la Iglesia católica. En 1923, todos los obispos habían sido encarcelados, desterrados o fusilados. A una con la jerarquía, desapareció también la administración normal de la Iglesia. También el número de sacerdotes, debido a las muertes naturales o violentas, las deportaciones y encarcelamientos y la prohibición de nuevas ordenaciones. Todos los seminarios sacerdotales fueron clausurados, incluida la importante academia clerical de San Petersburgo [12]. Fueron asimismo clausuradas o profanadas la mayoría de las iglesias y capillas. En el decurso de unos pocos años, quedaron completamente erradicadas las manifestaciones externas de la vida de la Iglesia.

---

11. El año 1918 se anexionaron de nuevo al arzobispado dos antiguas diócesis, la de Minsk y la de Kamenec.

12. Cf. A. Petrani, *Kolegium Duhowne w Petersburgu* (La Academia clerical de San Petersburgo) («Towarzystwo Naukowe», 12), Lublin 1950.

Ante esta situación, la Santa Sede utilizó cuantos medios tenía en su mano para poner fin al exterminio. Pero las repetidas intervenciones diplomáticas sólo consiguieron la liberación y posterior expulsión de los arzobispos Eduardo von Ropp (1920) y Juan Cieplak (1923). Ante el azote del hambre que se abatió sobre la Unión Soviética en 1922-1924, se desplazó a este país una misión de ayuda pontificia, dirigida por los misioneros del Verbo Divino, con donativos valorados en cerca de 2 millones de dólares [13]. Pero no se cumplieron las esperanzas espirituales que se habían vinculado a los auxilios materiales. Las autoridades civiles prohibieron a las organizaciones de Caritas todo tipo de actividades de signo eclesial.

La grave situación de la política eclesiástica y las grandes convulsiones registradas en Europa oriental movieron a Benedicto XV a erigir, ya en 1917, la Congregación para las Iglesias Orientales y, aquel mismo año, también el Pontificio Instituto Oriental. Dentro del primero de dichos organismos se constituyó una comisión especial Pro Russia, que de 1925 a 1934 trabajó como oficina independiente. Dado que el nuevo Estado soviético había puesto mucho empeño en ser reconocido a nivel internacional, en algunos momentos pareció dispuesto a permitir —pero sin alterar en nada su política eclesiástica— que la Santa Sede enviara un nuncio a Moscú. Con todo, las negociaciones fracasaron, porque Pío XI condicionó el establecimiento de plenas relaciones diplomáticas a un cambio en la actitud del gobierno soviético respecto de la Iglesia.

No por eso se interrumpieron del todo los contactos diplomáticos. Así, en 1925 y 1926, Pío XI pudo enviar a Moscú al obispo jesuita Michel d'Herbigny, miembro de la comisión Pro Russia, con la misión de intentar reorganizar la administración eclesiástica en la Unión Soviética. Monseñor d'Herbigny creó en 1926 nueve administraciones apostólicas [14] y consagró en secreto a cuatro obispos. Pero el hecho fue pronto descubierto por las autoridades rusas, d'Herbigny tuvo que abandonar el país y los nuevos

13. Cf. M. D'HERBIGNY, *L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie*, en «Orientalia Christiana» 4 (1925) 1-80; J. KRAUS, *Im Auftrage des Papstes in Russland* («Publicaciones del seminario sacerdotal de San Agustín», Siegburg, n.º 21), Steyl 1970.

14. Fueron las siguientes: Moscú, Mohilew-Minsk, Leningrado, Jarkov, Kazan-Samara-Simbirsk, Odessa, Saratow, Cáucaso y Georgia.

obispos fueron encarcelados. Con esta decisión gubernamental, se vino abajo la nueva organización eclesiástica. Toda la vida eclesial comenzó a languidecer. A las medidas terroristas puestas en vigor apenas pudieron escapar de 50 a 60 sacerdotes, cuya actividad, por lo demás, estaba sujeta a estrecha vigilancia. Desde 1933, se permitió la presencia de un sacerdote en la embajada norteamericana de Moscú, que atendía al personal diplomático y celebraba la santa misa en la iglesia de San Luis.

Ya en 1920, el predecesor de Pío XI había denunciado las ideas del comunismo en el motu proprio *Bonum sana*[15]. Ahora, Pío XI condenó en numerosas declaraciones[16] al bolchevismo y sus violentas actuaciones. Entre ellas merecen destacarse las encíclicas *Misserantissimus Redemptor*[17], *Caritate Christi compulsi*[18] y *Divini Redemptoris*[19]. Además, el 2 de febrero de 1930 invitó a toda la cristiandad a una campaña de oraciones contra el comunismo[20].

Los acontecimientos del comienzo y del curso de la segunda guerra mundial, sobre todo la anexión de Polonia oriental, de los estados bálticos, de Besarabia y de la Ucrania carpática a la Unión Soviética, la ocupación militar soviética de Europa oriental y la resolución de la conferencia de las tres potencias en Yalta (4-11 de febrero de 1945), que convertía a toda Europa oriental en zona de influencia soviética, abrió un terrible calvario de sufrimientos para cerca de 70 millones de católicos de once países. El golpe más duro descargó sobre los católicos de las regiones nuevamente incorporadas a la Unión Soviética.

El Estado actuó ya en 1939 con todos los medios a su alcance contra los armenios y ucranianos unidos (rutenos) residentes en la archidiócesis de Lvov o en sus diócesis sufragáneas. Los bienes de la Iglesia fueron incautados, los seminarios sacerdotales cerrados, los monasterios e iglesias saqueados. Tras la retirada de las tropas alemanas y el segundo avance militar soviético, se llevó adelante la persecución de la Iglesia y el retorno forzoso de los unidos a sus antiguas iglesias. Un sínodo ilegal decretó,

---

15. AAS 12 (1920) 313-317.
16. Cf. su enumeración en AAS 29 (1937) 67.
17. AAS 20 (1928) 165-178.
18. AAS 24 (1932) 177-194.
19. AAS 29 (1937) 65-106.
20. AAS 22 (1930) 89-93.

el 8 de marzo de 1946, su anexión a la Iglesia patriarcal de Moscú, tras el encarcelamiento de 10 obispos administradores apostólicos. Con esta medida, también en Ucrania quedaba liquidada la Iglesia católica [21]. Los mismos pasos tuvieron que seguir los católicos unidos de la Ucrania carpática. Una vez eliminado, mediante un accidente de automóvil (1949), el obispo de Uzhorod, las caprichosas medidas estatales culminaron, en 15 de agosto de 1949, con la proclamación de la reunión con la ortodoxia de Moscú. Mientras tanto, se había procedido al cierre de 67 iglesias y el encarcelamiento de 18 sacerdotes [22].

La *Ostpolitik* del Vaticano consiguió, en 1963, la liberación del metropolita ucraniano de Lvov, Josef Slipyi. Pero la triste situación de la Iglesia se ha mantenido sin modificaciones en todo el territorio de la Unión Soviética.

Polonia

El 5 de noviembre de 1916 las potencias centrales proclamaron el Estado soberano polaco que, tras el tratado de paz de Versalles (28 de junio de 1919), recobraba de nuevo su propia entidad, superando así una división que se había prolongado durante más de 100 años. Las nuevas fronteras coincidían aproximadamente con las existentes después del segundo reparto de Polonia (1793). La República abarcaba en 1927, tras algunas modificaciones de límites, 385 030 kilómetros cuadrados, poblados en 1921 por 27,1 millones de habitantes, de los que 20,3 millones (el 75 por 100 del total) eran católicos (de ellos, 3,5 millones de católicos unidos), 2,8 millones (10,5 por 100 del total) ortodoxos, otros 2,8 millones (10,5 por 100) judíos y un millón (3,8 por 100) protestantes. El nuevo Estado comprendía además una multitud de minorías nacionales, pues de hecho los polacos sólo representaban el 78 por 100 de la población total.

---

21. Cf. el discurso de Pío XII, de 14 de noviembre de 1952, en AAS 44 (1952) 876-878; además, W. de Vries, *Soppressione della Chiesa greco-cattolica nella Subcarpazia*, en CivCatt 102, 2 (1950) 391-399; también M. Lacko, *The forced Liquidation of the Union of Užhorod*, en «Slovak Studies» 1 (1961) 145-185.

22. Cf. además R. Urban, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche* («Marburger Gstforschungen» 34), Marburgo 1973, 111-117.

Dado que el catolicismo polaco de la edad moderna fue, sobre todo durante los difíciles tiempos de la partición, el portaestandarte abnegado de los intereses nacionales y el más poderoso promotor del restablecimiento de la soberanía estatal, no es de extrañar que haya desempeñado también, gracias a su inmensa popularidad, un papel de primer plano en la reestructuración del Estado y de la vida pública. Como los límites de las provincias eclesiásticas coincidían en numerosas ocasiones con las del Estado, el episcopado consideró que para la reconstrucción y unificación de la vida eclesial, el objetivo prioritario era la reorganización de la Iglesia. En este sentido, se entablaron negociaciones entre el nuncio pontificio Achille Ratti (1919-1921, posteriormente elegido papa Pío XI), el episcopado y el gobierno. Fueron difíciles, pero se consiguieron buenos resultados. Tras la provisión, en 1919, de nueve sedes episcopales, la creación, en 1920, de la diócesis de Lodz y en 1922 de dos administraciones apostólicas [23], se llegó, en 1925, a la firma de un concordato [24] entre Polonia y la Santa Sede. El acuerdo garantizaba, de una parte, la plena libertad de la Iglesia y dejaba a salvo el influjo de la Curia romana en la configuración de la Iglesia de Polonia; de la otra, respondía a las intenciones politiconacionales del gobierno [25]. En el artículo 9 se concertaba una nueva división de las diócesis polacas, fijada de hecho, el 28 de octubre de 1925, mediante la bula *Vixdum Poloniae* [26]. Con este documento, a los tres arzobispados ya existentes (Gnesen, Lvov y Varsovia), se añadían dos nuevas sedes metropolitanas (Cracovia y Wilna) y cinco obispados. Esta reordenación de la organización eclesiástica era, en realidad, una solución de compromiso. En efecto, mientras que la Santa Sede deseaba garantizar la existencia de las diócesis históricas, el gobierno buscaba, ante todo, restablecer, mediante la reorganización eclesial, las fronteras de la época de la partición.

Aunque la autoritaria política del gobierno y algunas injeren-

---

23. Gdansk (Danzig), Kattowitz.
24. AAS 17 (1925) 273-278.
25. Cf. K. Btaszczyński, *Concordatum cum Republica Polonia*, Varsovia 1925; A. Systerhenn, *Das polnische Konkordat von 10. Februar 1925*, Colonia 1925; F. Grübel, *Die Rechtslage der römisch-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat vom 10. Februar 1925*, Leipzig 1930.
26. AAS 17 (1925) 521-528.

cias estatales[27] crearon a veces fuertes tensiones entre las autoridades eclesiásticas y las civiles, la Iglesia pudo desarrollarse en toda su plenitud. Su gran capacidad de acción se puso de manifiesto, sobre todo, en la vida pública del país. Polonia se presentaba a sí misma como un país declaradamente católico. Pero el florecimiento llegó también a la vida interna de la Iglesia. De 1918 a 1939, el número de obispos pasó de 23 a 51, el de sacerdotes diocesanos alcanzó los 12 940 (con un aumento del 43 por 100), el de sacerdotes regulares 16 663 (62 por 100), el de hermanos legos 4567, el de religiosas llegó a 16 820 y el de conventos a 2027. Los congresos religiosos[28], las grandes peregrinaciones, las organizaciones y asociaciones católicas[29], la pastoral parroquial amplia e intensa[30], las nuevas leyes sinodales, una prensa católica sólidamente organizada, una enseñanza teológica profunda en los seminarios y en las facultades teológicas católicas[31], la educación católica generalizada y la universidad católica de Lublin[32], creada en 1918, contribuyeron en medida decisiva a enraizar la fe. Todo ello no impidió, sin embargo, que el episcopado polaco hiciera enérgicos esfuerzos por latinizar[33] a la poderosa Iglesia uniata ucraniana[34].

El 1.º de septiembre de 1939, Polonia fue atacada por el III Reich alemán y 17 días más tarde por la Unión Soviética. El país sucumbió pronto ante el poderoso ataque y, una vez más, fue dividido. Las regiones occidentales, con sus 16,9 millones de católicos (el 80,8 por 100 del número total de la población católica) pasaron en su inmensa mayoría a manos del Reich. La región meridional y los territorios restantes fueron convertidos, con el

---

27. En 1935 el llamado conflicto Wawel, en 1938, campañas de despojo y destrucción contra los ortodoxos de Lublin. Cf. B. SPULER, *Die orthodoxe Kirche in Polen*, en *Osteuropa-Handbuch, Polen*, dir. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 114-118.

28. En 1927 el congreso eucarístico de Poznan, en 1937 el congreso de Cristo Rey en Poznan.

29. Entre ellas la Acción católica, que contaba con 621 820 afiliados.

30. Se crearon hasta 1172 nuevas parroquias.

31. Varsovia, Cracovia, Lvov y Wilna.

32. Cf. *Kniega jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, praca zbiorowa*, Lublin 1969; A. PETRANI, *Kolegium Dohowne w Petersburgu* («Towarzystwo Naukowe» 12), Lublin 1950.

33. Cf. H. KOCH, *Die unierte Kirche in Polen*, en *Osteuropa-Handbuch, Polen*, publicado por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 109-113.

34. Esta iglesia contaba en 1932 con 2371 parroquias, 2654 sacerdotes y 192 religiosos.

título de Gobierno general, en una especie de colonia alemana. La Unión Soviética, por su parte, se anexionó las regiones orientales, aunque, en los avatares de la guerra (1941-1944-1945), también éstas cayeron bajo dominio alemán. La incorporación de la parte oriental polaca a la URSS (1939-1941) desencadenó una brutal persecución de la Iglesia. Pero también en las regiones ocupadas por Alemania se hizo intolerable el destino de los polacos católicos. Una serie de decretos nazis privaron a la Iglesia de su libertad y la situaron casi fuera de la legalidad, el clero fue diezmado, una gran parte de los obispos y los sacerdotes fueron encarcelados y trasladados a campos de concentración, todas las asociaciones y organizaciones quedaron prohibidas y el culto limitado a su mínima expresión. Al final de la guerra, Polonia tenía que lamentar la muerte de cuatro obispos, 1996 sacerdotes (entre ellos el bienaventurado Maximilian Kolbe), 113 religiosos y 238 religiosas. Fueron recluidos en los campos de concentración un total de 3647 sacerdotes seculares, 389 regulares, 341 hermanos y 1117 religiosas. La Santa Sede, que condenó con los términos más enérgicos la división dc Polonia y la opresión de los católicos, no pudo prestar ayuda a la Iglesia perseguida.

Al restablecerse el Estado polaco, el 5 de julio de 1945, se establecía que, como compensación por las regiones orientales incorporadas a la URSS, pasarían a Polonia las regiones orientales germanas, hasta la línea Oder-Neisse. La nueva situación sólo aportó a la Iglesia una pasajera suavización. En efecto, al poco tiempo, y con ayuda de las fuerzas soviéticas ocupantes, Polonia inició el camino de la creación de un sistema estatal comunista. El 16 de septiembre de 1945, el nuevo gobierno polaco denunciaba el concordato. Con todo, ya antes acometió la Iglesia la tarea de una rápida reorganización de la administración eclesial y de la vida religiosa, para hacer frente a las consecuencias de las graves pérdidas de la guerra y de las grandes modificaciones territoriales. La tarea se vio facilitada por el hecho de que, aunque en 1945 Polonia perdía una quinta parte de su territorio, el porcentaje de católicos había aumentado hasta llegar a constituir el 97,8 por 100 del total de la población. Esta circunstancia se debía en gran parte a que los protestantes alemanes expulsados habían sido remplazados por polacos católicos de las regiones

orientales. Ya el 15 de agosto de 1945, el cardenal primado August Hlond había creado cinco administraciones apostólicas en las antiguas regiones orientales alemanas.

Pero la inicial tolerancia religiosa del Estado fue sustituida por una actitud de latente hostilidad a la Iglesia. Entre 1946 y 1948, el gobierno intentó reducir la actividad pública de la Iglesia a los estrictos ámbitos sacros. Las duras medidas limitadoras afectaron sobre todo a la educación católica, a la pastoral juvenil, a los campos de la cultura y la formación católica. No faltó el intento de dividir al clero[35] mediante la creación de una iglesia nacional. En 1951 estalló abiertamente la lucha contra la Iglesia. Una multitud de medidas administrativas —tales como la disolución de todas las organizaciones eclesiásticas (a excepción de Caritas), la estatalización de las escuelas, hospitales y jardines de infancia católicos y la expropiación de las posesiones eclesiásticas eran claro reflejo de los propósitos de liquidación que abrigaba el régimen. El episcopado se vio en la precisión de firmar, el 14 de abril de 1950, un convenio[36] con el gobierno. A cambio de la garantía gubernamental de un mínimo de actividad eclesial, la Iglesia renunciaba a sus posesiones territoriales y prometía su apoyo para la integración de las nuevas regiones occidentales.

Pero ni siquiera a este acuerdo se atuvo el Estado. Las autoridades gubernamentales nombraron para vicarios capitulares de las administraciones apostólicas a hombres de su confianza, desencadenaron una campaña antirreligiosa y llevaron adelante su persecución contra la Iglesia. Muchos obispos (entre ellos el primado, Stefan Wyszyński) y cientos de sacerdotes fueron encarcelados, mientras que se colocaba en los puestos clave a los sacerdotes dispuestos a colaborar con el régimen. El número de religiosos descendió un 40 por 100, el de religiosas en un 45 por 100. También los sacerdotes diocesanos disminuyeron de 8624 (en 1945) a 2247 (en 1953). Hasta octubre de 1956 no se registró un giro decisivo en la política eclesiástica del gobierno. En esta fecha, el partido comunista polaco decidió abandonar el rumbo stalinista seguido hasta entonces y puso al frente de la dirección del Estado

---

35. A través de la organización llamada Pax o, también, «Grupo patriótico sacerdotal».

36 Texto en «Ostprobleme» 2 (1950) 469ss.

al moderado Wladyslaw Gomulka, que ordenó la puesta en libertad de Wyszyński y de los sacerdotes. El 7 de diciembre de 1956, estableció un nuevo acuerdo [37], que garantizaba —aunque con nuevas restricciones— la libertad de acción de la Iglesia concertada en anteriores convenios. Esta vez, el Estado cumplió su palabra. Se pusieron al frente de las administraciones apostólicas nuevos vicarios generales y la vida eclesial pudo iniciar un nuevo despegue, si bien de modestas proporciones. Sólo en algunos casos aislados surgieron nuevas tensiones entre la Iglesia y el Estado, por ejemplo a propósito del mensaje de reconciliación dirigido por el episcopado a los católicos alemanes (18 de noviembre de 1956) [38] y con ocasión del milenario del catolicismo polaco (1966).

Pablo VI, que habría visitado con mucho gusto Polonia, perseguía, en su *Ostpolitik*, unos objetivos acordes con los deseos polacos. En 1971 proclamó beato al padre Maximilian Kolbe y en 28 de junio de 1972, tras la firma, el 7 de diciembre de 1970, del tratado de Varsovia por el gobierno de la República Federal Alemana, dio una nueva organización a las regiones occidentales polacas. Las antiguas administraciones apostólicas fueron elevadas a sedes episcopales, se crearon tres nuevos obispados y las jurisdicciones eclesiásticas alemanas, es decir, las diócesis, fueron separadas de las regiones occidentales de Polonia [39], que, de este modo adquirían independencia también desde el punto de vista del derecho eclesiástico. A partir de entonces, se han mantenido sin interrupción los contactos y las negociaciones entre el gobierno polaco y la Santa Sede. Y ello tanto más cuanto que el catolicismo polaco, con su inquebrantable vitalidad, sigue siendo parte constitutiva fundamental de aquel pueblo. Todavía el año 1965, la Iglesia tenía en Polonia cerca de 27,1 millones de católicos, en su mayoría celosos y practicantes, con 6999 parroquias, 14 420 sacerdotes diocesanos y 3408 regulares, 4994 religiosos y 25 472 religiosas en 3027 conventos. En 1974, el número de obispos se elevaba a 77 y el de aspirantes al sacerdocio a 4200. A pesar de

37. Texto en «Ostprobleme» 9 (1957) 237.
38. Cf. O.B. ROEGELE, *Versöhnung oder Hass? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen. Eine Dokumentation mit einer Einführung*, Osnabrück 1966.
39. Cf. H. STEHLE, *Der Vatikan und die Oder-Neisse-Linie*, en «Europa-Archiv» 27 (1972) 559-566.

ello, y tal como declaró el cardenal primado Wyszyński en el sínodo de obispos de Roma, en 1974, las posibilidades de expansión de la Iglesia en la actual Polonia siguen siendo, al igual que en el pasado, muy reducidas [40].

CHECOSLOVAQUIA

Cuando, el 28 de octubre de 1918, se constituyó la República checoslovaca, a base de agrupar algunas regiones de la destruida monarquía austro-húngara, contaba con una extensión territorial de 140 546 kilómetros cuadrados y una población estimada en 13,6 millones, de los que el 95 por 100 eran católicos. Pero, a pesar de esta aplastante mayoría, las relaciones de la Iglesia con el nuevo Estado fueron complicadas y de difícil configuración. El poder estuvo, efectivamente, en manos de una capa dirigente checa imbuida de espíritu nacionalista y de hostilidad a la Iglesia. Las tendencias antirromanas y nacionalistas que se habían venido desarrollando desde decenios antes entre el clero checo, y que culminaron en el poderoso Movimiento de separación de Roma, muy popular sobre todo entre los intelectuales [41], llevaron a duros enfrentamientos, incluso en el seno mismo de la Iglesia, que culminaron, el 8 de enero de 1920, con la proclamación de la Iglesia nacional checa [42], que tuvo una gran difusión, al igual que otras comunidades religiosas protestantes y los ortodoxos que habitaban en las regiones ucraniano-carpáticas de la República checa, gracias a la masiva protección del Estado [43].

El gobierno acometió, además, la tarea, de dirigir la organización de la Iglesia, estructurada en dos arzobispados y 10 obispados, a tenor de los intereses nacionales, y de acomodar los límites de las diócesis a los del Estado. Ya en noviembre de 1918, se vio

---

40. Cf. S. LAMMICH, *Die Rechtsstellung der römisch-katholischen Kirche in der Volksrepublik Polen*, en «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht» 23 (1972) 3-15.

41. Cf. P. MAI, *Die Tschechische Nation und die Los-von-Rom-Bewegung*, en *Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Festschrfit Bernhard Stasiewski*, Colonia - Viena 1975, 171-185.

42. *Cirkev Ceskoslovenská*, desde 1971 *Cirkev Ceskoslovenská husitska*.

43. El censo de 1930 daba una población total de 14,7 millones de habitantes que, desde el punto de vista religioso, se agrupaban en: 10,8 millones de católicos, 585 041 católicos uniatas, 356 638 judíos, 1,1 millones de protestantes, 145 598 ortodoxos, 854 638 sin religión y 739 385 pertenecientes a la Iglesia nacional checoslovaca.

obligado a abandonar Praga el arzobispo Graf Paul Huyn; en 1919, tuvieron que renunciar o fueron expulsados a Hungría otros cuatro obispos de Eslovaquia. Para mantener a la Iglesia sujeta a presión, el Estado se incautó, el 11 de agosto de 1919, de unas 126 000 ha de los bienes territoriales de la Iglesia eslovaca. Fueron estatalizadas varias escuelas de la Iglesia; pero, sobre todo, se permitió que la asociación Sokol llevara a cabo una masiva campaña de tipo nacionalista y antieclesiástico.

La Santa Sede, que ya en octubre de 1919 había entablado relaciones diplomáticas con Checoslovaquia, intentó, con todos los medios a su alcance, poner un dique a las defecciones y normalizar las relaciones con el Estado. Por deseo de ambas partes, se iniciaron pronto las negociaciones diplomáticas, que desde el primer momento mostraron una gran dificultad. Como expresión de su buena voluntad, Benedicto XV nombró, el 16 de diciembre de 1920, tres obispos eslovacos para las sedes de esta región, bajo el supuesto de que las necesidades materiales de dos de sus predecesores, que tuvieron que emigrar a Hungría, serían atendidas por las autoridades checas. Aunque así lo garantizó, por escrito, en nombre de su gobierno, el enviado checo ante la Santa Sede, Kamill Krofta, la promesa quedó incumplida. Ésta es la razón de que el Vaticano hiciera depender la ejecución del llamado *modus vivendi* de la previa solución de las cuestiones materiales pendientes.

Tras largas negociaciones, el 29 de mayo de 1922 se creó la administración apostólica de Trnava (Eslovaquia), regida por un obispo titular. En cambio, desde 1920 estuvo vacante la sede episcopal de Rožnava porque, dado que la mayoría de la población era húngara, el gobierno checo prefería disolverla, para incardinarla luego en una sede metropolitana eslovaca, todavía por fundar. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se fueron deteriorando a ojos vistas. Cuando, ante las próximas elecciones para el parlamento, los obispos eslovacos publicaron, el 26 de noviembre de 1924, una pastoral conjunta, con la que se solidarizaron también los obispos checos, en la que se pedía a los fieles que se mantuvieran alejados de los partidos hostiles a la Iglesia y a la religión, y negaron además la comunión a los afiliados a los partidos radicales, se recrudeció aún más la opresión del Estado.

Se iniciaron procesos contra algunos sacerdotes, se suprimieron varias fiestas de la Iglesia, se aprobaron nuevas leyes hostiles a la Iglesia y, con ocasión de las fiestas en honor de Huss, en 1925, se impuso al nuncio una ausencia forzosa. Con todo, la situación de la política, tanto interior como exterior, obligó pronto al gobierno a cambiar de rumbo. En el verano de 1927 prometió autorizar el católico Partido del Pueblo, restablecer las escuelas católicas y regular el tema de los bienes incautados a la Iglesia. Las negociaciones desembocaron en el llamado *modus vivendi*[44] de 17 de diciembre de 1927. En él se acordaba la pronta acomodación de los límites de las diócesis a las fronteras políticas del país, la devolución de los bienes eclesiásticos secuestrados y su administración mediante una comisión episcopal, la independencia de las órdenes religiosas y el libre nombramiento de los obispos por la Santa Sede, aunque concediendo derecho de veto al Estado por razones políticas. También se restablecieron las interrumpidas relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Checoslovaquia.

No pudo, sin embargo, llevarse a la práctica el *modus vivendi*, ante la oposición de Checoslovaquia a devolver los bienes de la Iglesia antes de la nueva regulación de los límites diocesanos. A continuación, el gobierno secuestró los bienes de las diócesis eslovacas situados en territorio húngaro, por lo que el cardenal primado Jusztinián Serédi entabló un proceso ante el Tribunal internacional de La Haya. Esta decisión provocó nuevas dificultades en las ya tensas relaciones entre el Vaticano y Praga, todavía más acentuadas por la dimisión forzosa del arzobispo František Kordač[45]. Se lanzaron invectivas contra el nuncio Pietro Ciriaci, y se le apartó del proceso negociador, de modo que en noviembre de 1933 se le dio orden de regresar a Roma. Ante las elecciones parlamentarias de 1935, el gobierno volvió a modificar su comportamiento. Esta vez, las negociaciones desembocaron en la devolución real de los bienes eclesiásticos secuestrados, de suerte que Pío XI promulgó, el 2 de septiembre de 1937, la bula *Ad*

---

44. AAS 20 (1928) 65-66.

45. A.K. Huber, *Franz Kordačs Briefe ins Germanikum (1879-1916)*, en «Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien» 1 (1967) 62-184; F. Lorenz, *Ein Presse-Fall in der katholischen Kirche im Jahre 1931. Erkenntnisse aus der Affaire Kordač-Ciriaci*, en *Kirche, Recht und Land. Festschrift zum 70. Lebensjahr von Weihbischof Prof. Dr. A. Kindermann*, Kögnistein - Munich 1969, 194-210.

ecclesiastici regiminis[46]. En su virtud, se acomodaban los límites de las diócesis eslovacas a las fronteras estatales, y las diócesis y las dos administraciones (en 1922 Trnava, en 1930 Satu Mare) quedaban segregadas de las húngaras, y directamente sujetas a la Santa Sede. El papa prometía además crear dos nuevas sedes metropolitanas, una en Eslovaquia y otra en la Ucrania subcarpática[47].

La expansión del III Reich no sólo provocó la descomposición de la República checoslovaca[48], sino que desencadenó además en las regiones ocupadas por Alemania una persecución en toda regla contra la Iglesia. La administración, la prensa y las organizaciones eclesiásticas se vieron sometidas a severas limitaciones, cientos de sacerdotes ingresaron en las cárceles. La mayoría de las sedes episcopales quedaron vacantes. Las relaciones de la Iglesia con el Estado sólo se mantuvieron a nivel normal en la República eslovaca, a cuyo frente estaba un clérigo católico, Josef Tiso. Aquí, las dificultades sólo surgieron a propósito de los católicos uniatas de las diócesis de Prešov y Munkacevo, porque su número había sufrido un fuerte descenso (cerca de 60 000) en razón de la masiva presión del Estado a favor de los ortodoxos.

A pesar de las dificultades políticas y económicas, de la falta de sacerdotes y de una propaganda hostil, la Iglesia pudo restablecerse en Checoslovaquia, en los años de la postguerra, y en algunos campos pudo incluso conquistar nuevas metas. Se registró una poderosa renovación sobre todo en el campo de la enseñanza y de la prensa, así como en las órdenes y asociaciones religiosas. Grandes manifestaciones, congresos[49] y solemnidades consolidaron la conciencia y la confianza de los católicos.

---

46. AAS 29 (1937) 366-369.

47. Cuando, a tenor de la primera sentencia del Tribunal de arbitraje de Viena (de 2 de noviembre de 1938), algunas importantes zonas de Eslovaquia pasaron de nuevo a Hungría y este país ocupó la Ucrania carpática, la bula *Dioecesium fines* de 19 de julio de 1939 (no publicada en AAS) estableció que las diócesis situadas en estas regiones volvieran a sus antiguas sedes metropolitanas húngaras. En 1945 se restableció la situación primitiva.

48. El 6 de octubre de 1938, la república pasaba a ser una federación; más tarde, el 4 de marzo de 1939, Eslovaquia se convertía en república independiente y, con fecha 16 de marzo del mismo año, Bohemia y Moravia pasaban a la categoría de protectorado del Reich.

49. En 1929 el Congreso Oriental, en Praga; en 1936 el Congreso de los católicos, también en Praga.

Acabada la segunda guerra mundial, el 9 de mayo de 1945 surgía, bajo la protección de las fuerzas de ocupación soviéticas, la república democrática popular Checoslovaca. Se restablecieron las antiguas fronteras estatales, a excepción de la región transcarpática, anexionada a la URSS. El país abarcaba 127 869 kilómetros cuadrados, con cerca de 13 millones de habitantes. El 25 de febrero de 1948 se hacía con el poder, tras un golpe de Estado, el partido comunista, que inmediatamente acometió la tarea de implantar un sistema estatal comunista. La recién instalada jerarquía [50] y el nuevo florecimiento de la vida religiosa, que ya habían recibido un duro golpe a consecuencia de la expulsión de cientos de miles de católicos alemanes y húngaros, quedaron paralizados. El internuncio apostólico, Xaver Ritter, fue expulsado del país. Una serie de medidas administrativas arrebataba a la Iglesia sus derechos y sus posibilidades de apostolado. Las escuelas católicas, todos los seminarios sacerdotales y las órdenes religiosas, todas las organizaciones y asociaciones y la prensa católica quedaron prohibidos, la enseñanza de la religión en las escuelas se vio cada vez más restringida, el clero quedó dividido mediante el movimiento sacerdotal procomunista de la paz (dirigido por Josef Plojhar), las personalidades eclesiásticas más destacadas y los obispos, entre ellos Josef Beran, fueron sometidos a procesos espectaculares y condenados a largos años de prisión. El 14 de octubre de 1949, el Ministerio estatal para los asuntos eclesiásticos se hizo con el control total de la Iglesia. El obispado uniata de Prešov fue devuelto a la fuerza, el 28 de abril de 1950, a la obediencia de la ortodoxia de Moscú [51]. Y, sin embargo, ni el clero ni los creyentes obedecieron esta orden y, apenas se lo permitieron las circunstancias, volvieron a restaurar la diócesis uniata. A partir del 13 de junio de 1968, esta diócesis, nuevamente autorizada, contaba con unos 120 000 fieles [52].

Las negociaciones entre el Vaticano y Checoslovaquia, surgidas en el marco de la nueva *Ostpolitik* de la Iglesia y de la modificación de las circunstancias políticas checas, llevaron, a co-

---

50. En 1946 se nombró a Josef Beran arzobispo de Praga y a Josef Matocha arzobispo de Olmütz.

51. Cf. R. URBAN, *Die tschechoslowakische hussitische Kirche* («Marburger Ostforschungen» 34), Marburgo 1973, 111-117.

52. Ibid. 115-116.

mienzos de los años sesenta, a una ligera distensión. En 1962-1963 se permitió a los obispos asistir al concilio Vaticano II, en 1965 también se permitió al cardenal Beran, abandonar el país, se abrieron dos seminarios y, gracias a la mejoría del clima político[53], fueron rehabilitados algunos obispos y sacerdotes. De todas formas, la ocupación militar de Checoslovaquia por las tropas de la Unión Soviética y otros países del bloque del este (21 de agosto de 1968) volvió a empeorar de manera muy significativa la situación de la Iglesia, que no pudo suavizarse ni con las nuevas negociaciones ni con los nuevos nombramientos de obispos (1973). Entre otras cosas, la Iglesia adolece de falta de sacerdotes. Efectivamente, su número ha descendido de 7330 en 1948 a 3100 en 1967.

Hungría

La derrota militar de las potencias centrales y el hundimiento de la monarquía austro-húngara sumergió a Hungría, a finales de octubre de 1918, en un caos intrapolítico que culminó, el 16 de noviembre de 1918, con la proclamación de la república y el 21 de marzo de 1919 con el establecimiento de la comunista república de los consejos. Este hecho abría un nuevo capítulo en la historia de Hungría y de su Iglesia. Basándose en una constitución copiada del modelo de la Unión Soviética, se estableció la separación de la Iglesia y el Estado. Esto significaba la estatalización de la totalidad de los bienes de la Iglesia (114,1 millones de coronas en dinero líquido y unas 320.000 ha en posesiones territoriales) y de los centros de enseñanza católicos (cerca de 3000 escuelas de todos los tipos). Una dictadura implacable perseguía un objetivo claramente anunciado: la aniquilación total de las iglesias. La enseñanza de la religión fue prohibida en todas partes, incautados o saqueados casi todos los institutos eclesiásticos, los conventos y las residencias episcopales; 17 fieles, entre ellos nueve sacerdotes y una religiosa, fueron ajusticiados por su fidelidad a la Iglesia. Cuando, el 1.° de agosto de 1919, después de 133 días

53. Tiempo conocido como «era Dubček» o «primavera de Praga», en 1968.

de espantoso dominio, desapareció la república de los consejos ante el avance de las tropas rumanas, se pudo pensar que la desangrada Hungría, ocupada, salvo un minúsculo territorio, por los servios, rumanos y checos, emprendería un rumbo cristiano [54].

Se restableció la monarquía y fueron abolidas todas las leyes de la república de los consejos. El nuevo régimen húngaro, dirigido por el regente Miklós Horthy (1920-1944), adoptó el punto de vista de una colaboración constructiva con las comunidades religiosas cristianas, y en especial con la Iglesia católica. Una resolución del consejo de ministros renunciaba al ejercicio de los derechos reales de patronato, aunque más tarde el gobierno se reservó el acostumbrado derecho de veto por razones políticas. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran excelentes, y la Iglesia aprovechó estas circunstancias para desarrollar en toda su plenitud sus deseos de renovación. Los gobiernos veían en la Iglesia un aliado digno de confianza y, por ende, se cuidaron de la reconstrucción de la Iglesia y hasta de su florecimiento. Desde 1920 se establecieron relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Hungría.

En el tratado de paz (Trianón, 4 de junio de 1920), Hungría perdió dos tercios de su anterior territorio y un tercio del total de su propia población húngara. Al nuevo Estado sólo le quedaban 92 963 kilómetros cuadrados, con 7,6 millones de habitantes, de los que 5,2 millones (66,1 por 100) eran católicos, 1,6 millones (21 por 100) calvinistas, 497 000 (6,2 por 100) luteranos y 473 000 (5,9 por 100) judíos. Las nuevas fronteras nacionales ni respondían a criterios etnográficos ni coincidían con los de la antigua organización eclesiástica. De un total de 26 diócesis (sin contar las de Croacia-Eslovenia) sólo 4 permanecían inalteradas. Seis obispados seguían teniendo sus sedes en territorio húngaro, pero perdiendo una gran parte de su territorio. Las sedes episcopales de 7 diócesis pasaban a residir en los Estados sucesores, pero conservando al mismo tiempo territorios húngaros. Nueve obispados quedaban totalmente separados de Hungría. Las nuevas fronteras suponían para la Iglesia húngara la pérdida de casi la mitad del total de bienes eclesiásticos (unas 336 100 ha).

---

54. Cf. S. Jankovics, *Az egyház a tanácsköztársaság idején* (La Iglesia en la época de la república de los consejos), en «Katolikus-Szemle» 21, 1-4 (Roma 1969) 15-24, 121-131, 234-242, 346-356.

Estas pérdidas materiales, que afectaron, de manera especial al arzobispado de Gran, la disminución de la jurisdicción de los pastores húngaros en las partes separadas de sus diócesis y su distanciamiento geográfico respecto de sus anteriores ministerios, la independización, respecto de la organización eclesial, de las regiones separadas y, finalmente, la política nacionalista de los Estados sucesores, dieron origen a varias controversias entre el episcopado húngaro y los Estados vecinos que, por vía diplomática, afectaron también a las relaciones entre el Vaticano y los correspondientes gobiernos. La confusa situación de la política eclesiástica se complicó aún más a causa de las dos resoluciones del Tribunal arbitral de Viena (2 de noviembre de 1938 y 30 de agosto de 1940) y de la ocupación húngara de la Ucrania subcarpática y del norte de Yugoslavia, en virtud de las cuales retornaban a Hungría algunas regiones antes separadas, con cerca de 4,5 millones de católicos. De todas formas, en 1944-1945 los húngaros volvieron a perder estos territorios.

A pesar de su mala situación económica, la Iglesia fue capaz de conseguir una poderosa renovación. Desde el punto de vista político, este proceso renovador estaba ciertamente condicionado por los trágicos años precedentes de guerra y revolución, así como por las repercusiones del tratado de Trianón, que provocaron el fortalecimiento de las fuerzas conservadoras y la alianza con la Iglesia. Debe añadirse que en Hungría no había habido una respuesta católica a la Ilustración, el liberalismo. Esto hizo que la renovación católica se produjera con mucho retraso pero, cuando lo hizo, a finales del siglo, surgió con mucho mayor ímpetu, acelerado además por los acontecimientos externos. Bajo la dirección de los cardenales primados János Csernoch (1912-1927) y Jusztinián Serédi (1927-1945), surgieron obispos apostólicos (Gusztáv Majláth, Gyula Glattfelder, Tihamér Tóth, etc.), entre los que debe destacarse la más brillante personalidad de la historia del catolicismo húngaro desde el cardenal primado Péter Pázmány (muerto en 1637): Ottokár Prohászka (1858-1927)[55]. El impresionante renacimiento católico estuvo acompañado de una ascensión de las órdenes religiosas, del nacimiento de una considerable prensa ca-

55. Cf. A. SCHÜTZ, *Ottokár Prohászka. Ein gorsser Bischof der Gegenwart*, en «Hochland» 28, 1 (1930-1931) 322-339.

tólica, de la renovación total y completa de los círculos de la intelectualidad católica y del sistema escolar católico, así como de la creación de numerosas e importantes asociaciones y organizaciones [56]. Los «días de los católicos» húngaros, el centenario de san Emmerico, en 1930, y el 34 congreso eucarístico internacional de Budapest, en 1938, dieron elocuente testimonio de la renovación interna del catolicismo húngaro.

La íntima interconexión de la Iglesia con el Estado demostró ser perjudicial cuando, a consecuencia de su política revisionista, Hungría decidió seguir el modelo del nacionalsocialismo alemán. A la Iglesia le resultó difícil desligarse del Estado. Por consiguiente, sólo pudo presentar una lenta resistencia contra el nacionalsocialismo. Más tarde, bajo el nuncio Angelo Rotta y el primado Serédil, decidió emplearse a fondo en la lucha. Decenas de millares de judíos pudieron salvar la vida, durante la ocupación alemana (1944-1945) gracias a la decidida actuación del episcopado y de la Iglesia húngaros [57].

La ocupación militar de Hungría por el ejército rojo, el 4 de abril de 1945, introdujo modificaciones sustanciales en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El Estado se fue convirtiendo paso a paso en una república popular socialista (1949), en la que el partido comunista detentaba el poder absoluto. También aquí se aplicaron con todo rigor los principios de política eclesiástica del partido comunista. Una multitud de medidas administrativas privó a las iglesias, entre 1945 y 1950, de la totalidad de sus posesiones, de sus asociaciones, sus escuelas (3344 de todo tipo), sus instituciones, su prensa (contaba con 20 imprentas propias), de todas las órdenes religiosas (2582 religiosos y 8956 religiosas, con 705 monasterios) y de toda su libertad de movimientos. Para dividir al clero, surgió en 1950 el llamado Movimiento sacerdotal por la paz, que no era sino un grupo de colaboracionistas con los detentadores del poder. El cardenal primado József Mindszenty (1945-1974) y el episcopado intentaron inútilmente, apoyándose en las instituciones religiosas y en la renovación interior, organizar

---

56. En 1937 había 157 asociaciones, con más de un millón de afiliados.

57. Cf. también sobre este punto. A. MESZLÉNYI. *A magyar katolikus egyház az emberi jogok védelmében* (Aportaciones de la Iglesia católica húngara a favor de los derechos humanos), Budapest 1947.

la lucha defensiva. El poder de la Iglesia fue quebrantado, sus personalidades más destacadas (en 1949 Mindszenty[58], en 1951 el arzobispo József Grösz) fueron condenadas a largas penas de prisión tras procesos espectaculares. La Iglesia quedó totalmente eliminada de la vida pública.

En 1950 el episcopado se vio forzado a suscribir un convenio[59] entre la Iglesia y el Estado que, a cambio de mínimas concesiones estatales, ponía a la Iglesia enteramente en manos del sistema. Ni siquiera el alzamiento popular de 1956 pudo poner fin a este proceso. Con todo, la *Ostpolitik* vaticana puesta en marcha en el marco de la distensión política internacional hizo posible la conclusión, en 1964, de un acuerdo parcial entre Hungría y la Santa Sede. A partir de entonces, se han podido llevar a cabo en cuatro ocasiones (1969, 1972, 1974, 1975) renovaciones en la provisión de sedes del episcopado húngaro. Sin embargo, ni el exilio de Mindszenty (1971), ni su dimisión del cargo (1974), ni los nombramientos de obispos, ni otros esfuerzos de la Santa Sede, pudieron impedir ni menos detener la ulterior aplicación de la política comunista en materia religiosa.

Rumania

El reino de Rumania duplicó, al final de la primera guerra mundial, su extensión territorial gracias a la anexión de Besarabia, Transilvania, amplias regiones del Banato, Hungría oriental y Bukowina. Como resultado de estas incorporaciones, en 1919 ocupaba 295 049 kilómetros cuadrados, poblados por 14,6 millones de personas. La mayoría (más del 70 por 100) pertenecían a la ortodoxia. El hasta entonces homogéneo Estado danubiano, tanto desde el punto de vista religioso (ortodoxia) como étnico (ruma-

58. Cf. G. Péterffy, *Il cardinale Mindszenty. La vita e l'anima d'un martire*, Roma 1949; N. Boer, *Cardinal Mindszenty and the implacable war of Communism against religion and spirit*, Londres 1949; S. Mihalovics, *Mindszenty, Ungarn, Europa. Ein Zeugenbericht*, Karlsruhe 1949; N. Shuster, *In silence I speak. The story of Cardinal Mindszenty today and of Hungary's «New Order»*. Farrar, Straus and Cudahy, Nueva York 1956; J. Vecsey (dir.), *Kardinal Mindszenty. Beiträge zu seinem siebzigsten Geburtstag*, Wurzburgo 1972.

59. Texto en E. András - J. Morel, *Bilanz des ungarischen Katholizismus*, Munich 1969, 83-85.

nos), se convertía en una monarquía heterogénea, con una multitud de minorías nacionales y de comunidades religiosas diversas. Porque, efectivamente, en virtud del tratado de paz del Trianón (4 de julio de 1920) Rumania recibía 1,6 millones de húngaros y 2,5 millones de católicos (de ellos, aproximadamente 1,4 millones de católicos uniatas). Con las nuevas fronteras nacionales, pasaban al dominio rumano 5 nuevas diócesis en su totalidad y otras 3 en parte. Ante el hecho de que la unión de todos los rumanos para constituir un gran Estado nacional había sido el ideal impulsado desde decenios atrás por la ortodoxia, añadido a la circunstancia de que la Iglesia ortodoxa consideraba a los católicos como extranjeros, porque la mayoría de sus fieles eran alemanes o húngaros y que, además, condenaba a los rumanos uniatas como traidores, se produjo, a nivel de la dirección del Estado, y al igual que en Yugoslavia, una posición dominante y una actitud intransigente de la ortodoxia. En consecuencia, la política eclesiástica rumana, que buscaba la unidad nacional y religiosa, era hostil a las minorías nacionales y, por ende, a los católicos. Así lo reflejaba también, claramente, la constitución de 29 de marzo de 1923, cuyo artículo 22, en abierta oposición al tratado firmado en París sobre la protección de las minorías nacionales (9 de diciembre de 1919) declaraba a la ortodoxia rumana «religión predominante», concedía a los rumanos uniatas preferencia respecto de las demás comunidades religiosas y designaba a ambas confesiones como «iglesias rumanas» [60].

En Transilvania, el cambio de soberanía estuvo a menudo acompañado de acciones violentas contra la Iglesia. Una reforma unilateral de suelo supuso para la Iglesia católica la pérdida de cerca de 140 000 ha. Las nuevas leyes sobre la enseñanza la despojaron además de una gran parte de sus escuelas e internados. Las medidas estatales promovían el paso de los católicos a la ortodoxia. El número de ortodoxos creció en las antiguas regiones húngaras de 1 803 257 el año 1910 a 2 086 097 en 1927. Cuando, en 1923, el obispo Gyula Glattfelder de Timisoara (Csanád) elevó su protesta contra las medidas de política eclesiástica del régimen, se le obligó a abandonar el país y su sede episcopal fue

60. Cf. N. BRINZEU, *Cultele in Romania* (Política eclesiástica en Rumania), Lugoj 1925.

trasladada a Szeged (Hungría). En vano protestó también el obispo Gusztáv Majláth de Transilvania, en 1923, ante el senado de Bucarest y en 1925, en Ginebra, ante la Liga de Naciones.

La Santa Sede, que había establecido relaciones diplomáticas con Rumania ya en 1920, no tardó en advertir que la pervivencia de la unión y la garantía de unos derechos existenciales mínimos para los católicos romanos sólo podían lograrse mediante el apoyo de los rumanos uniatas y, para conseguir este objetivo, estaba dispuesta a dejar en un segundo término los intereses de los católicos romanos de nacionalidad húngara y alemana. Las negociaciones entre Bucarest, Budapest y el Vaticano se prolongaron durante siete años y fueron muy difíciles, porque el núcleo del problema era la reordenación de la organización eclesial y de los bienes de la Iglesia. En el marco de esta reordenación, tuvo que renunciar a su sede de Bucarest el obispo Raimund Netzhammer. Las negociaciones concluyen el 10 de mayo de 1927, con la firma de un concordato[61], ratificado el 7 de julio de 1929 y puesto en ejecución el 5 de junio de 1930, mediante la constitución apostólica *Solemni Conventione*[62]. En su virtud, se creaba una nueva sede metropolitana de rito latino, con cuatro obispados, se garantizaba el libre ejercicio de los ministerios episcopales, se reconocían las instituciones eclesiásticas y las órdenes religiosas como personas jurídicas, se concedía permiso para fundar escuelas de la Iglesia y los bienes eclesiásticos, previa una detallada enumeración, se transformarían en un llamado *patrimonium sacrum*. La Iglesia, por su parte, concedía a las autoridades civiles el usual derecho de veto en el nombramiento de obispos y secundaba los objetivos nacionales del gobierno.

Apenas firmado el concordato, los nacionalistas ortodoxos rumanos exigieron la inmediata disolución y expropiación del llamado *status catholicus* del órgano de administración autónoma de los católicos de Transilvania, aduciendo que aquel *status*, todavía rico, no había sido enumerado en la lista de bienes de la Iglesia prevista en los acuerdos concordatarios. Fueron necesarias nuevas negociaciones entre el Vaticano y el gobierno de Rumania, que finalizaron el 30 de mayo de 1932 con un acuerdo *(accordo)*. Se

61. AAS 21 (1929) 441-456.
62. AAS 22 (1930) 381-386.

reconocían el *status* y sus estatutos, aunque bajo reserva de un control del Estado. Pero los extremistas continuaron sus ataques y pusieron en duda la validez del acuerdo alcanzado, considerándolo anticonstitucional. Hasta el 2 de marzo de 1940 no llegó un rescripto real, en el que se preveía que se entregarían al Estado, para su administración, los bienes del *status*, evaluados en 610 millones de *leis*[63].

En el período entre las dos guerras mundiales, el catolicismo consiguió, a pesar de las grandes dificultades, no sólo afirmarse, sino también renovarse. En especial, se profundizó la vida religiosa y se dio una sólida organización a la prensa católica y a la vida asociativa. La Iglesia católica romana contaba en 1932 con 1,2 millones de fieles, 513 parroquias, 898 sacerdotes, 56 conventos con 200 religiosos y otros 66 para 1432 religiosas. Los católicos uniatas, por su parte, tenían 1593 parroquias, atendidas por 1579 clérigos, 8 conventos con 24 religiosos y otros 11 con 185 religiosas.

A tenor de la segunda sentencia del Tribunal arbitral de Viena (30 de agosto de 1940), se devolvieron a Hungría algunas importantes regiones de Transilvania, lo que significaba el restablecimiento de la antigua situación de la Iglesia en ellas. Se derivaron de aquí enfrentamientos entre ambos pueblos, que afectaron también al ámbito eclesiástico. Al final de la segunda guerra mundial, Rumania recuperó sus antiguas fronteras, a excepción de Besarabia, que fue incorporada a la URSS. Al Estado se le impuso, el 6 de marzo de 1945, un gobierno comunista que, el 12 de marzo de 1948, abolió la monarquía y proclamó la república popular. El 24 de septiembre de 1952 se aprobó una constitución comunista. El concordato había sido denunciado el 17 de julio de 1948 y el 4 de agosto de 1948 entró en vigor la llamada ley del culto. En ella, el gobierno sólo reconocía 2 obispados (Alba Julia y Jassy), considerando a los demás como no existentes. El 2 de diciembre de 1948 se decretó la disolución de la Iglesia uniata. Previamente, el 1.º de octubre de aquel mismo año, un grupo de

---

63. Cf. J. SCHEFFLER, *A katolikus egyház jogi helyzete Romániában* (La situación jurídica de la Iglesia católica en Rumania), en Notter-Emlékkönyv, Budapest 1941, 965-984; id., *Az erdélyi Katolikus Státus küzdelmes husz éve* (Veinte difíciles año del *status* católico de Transilvania), en «Magyar Szemle» 40 (1941) 299-310.

sacerdotes uniatas había decidido la vuelta a la ortodoxia. Los seis obispos uniatas además de todos los restantes, incluidos aquellos que el nuncio había consagrado secretamente antes de su expulsión, fueron detenidos y condenados a largas penas de prisión. La administración de la Iglesia quedó paralizada, las órdenes religiosas disueltas, a excepción de cinco conventos, todas las escuelas e instituciones católicas fueron suprimidas y la prensa católica prohibida. También se llevó a cabo el intento de la fundación de una Iglesia nacional rumana.

Sólo muy poco a poco se produjo una cierta distensión. En 1955 se permitió abandonar la cárcel al obispo de Alba Julia, aunque quedando sujeto a arresto domiciliario hasta 1967. En 1970 y 1971 pudo viajar a Roma y en 1971 se le concedió un obispo auxiliar con derecho a sucesión. Pero ni los esfuerzos de la Santa Sede en el marco de la *Ostpolitik*, ni las visitas del primer ministro rumano Gheorge Maurer (1968) y del presidente del consejo de Estado, Nicolae Ceausescu (1973) a Pablo VI consiguieron aliviar el pesado destino de los católicos de Rumania.

YUGOSLAVIA

El reino de los servios, croatas y eslovenos, llamado desde el 3 de octubre de 1929 Yugoslavia, surgió el 1.º de diciembre de 1918, de la unión de las regiones eslavas meridionales de la antigua monarquía austro-húngara con Servia y Montenegro. La formación del Estado no estuvo exenta de violencias contra la Iglesia católica —contra las que alzó su protesta ante Belgrado el cardenal secretario de Estado, Pietro Gasparri— cuando se produjo la ocupación militar del sur de Hungría. El nuevo Estado 248 987 kilómetros cuadrados, con una población de 12 millones de habitantes, que formaban un verdadero mosaico de nacionalidades y de religiones. Había entre ellos 5,5 millones de ortodoxos, 4,7 millones de católicos y 1,3 millones de musulmanes. La preponderancia de los ortodoxos servios, que fueron en realidad la fuerza configuradora del Estado, frente a los croatas católicos, y la confusa situación jurídica de las organizaciones

eclesiásticas[64], pedían una reordenación de la Iglesia y la rápida clarificación de las relaciones entre Iglesia y Estado. Y ello con tanta mayor urgencia cuanto que al surgir el nuevo reino habían quedado abolidos los anteriores concordatos con cada uno de los países[65] ahora integrados en la monarquía.

La preferencia otorgada a los ortodoxos servios en la designación de los cargos dirigentes tanto del Estado como del ejército, así como en la reforma del suelo, la colonización y la distribución de las subvenciones estatales a las comunidades religiosos —a pesar de que, según la constitución de 28 de junio de 1921, se reconocía la igualdad jurídica de todas las religiones— provocaron graves tensiones entre la Iglesia y el Estado. El 23 de julio de 1919 fue ampliada a todas las regiones del territorio la ley escolar de Servia de 1904, que no admitía ningún tipo de escuelas de la Iglesia. Con esta medida, la Iglesia perdía todos sus centros de enseñanza primarios y secundarios. Pasaban, además, a manos del Estado, 20 conventos y unas 460 ha de posesiones territoriales eclesiásticas. Se disolvieron varias asociaciones religiosas, entre ellas las congregaciones marianas, y se obligó a la juventud estudiosa a incorporarse a la organización juvenil Jugoslovenski Sokol, hostil a la Iglesia. Contra estas medidas protestaron en vano, en 1923 y 1933, mediante una carta pastoral conjunta, los dignatarios de la Iglesia. Sólo consiguieron el efecto contrario, un endurecimiento de la opresión. En consecuencia, las conferencias episcopales de 1924 y 1925 urgieron la firma de un concordato.

La Santa Sede había enviado ya un nuncio a Belgrado en 1920 y estaba dispuesta a entablar negociaciones a nivel diplomático. Como señal de su buena voluntad, creó las administraciones apostólicas de Banato (1922) y Bačka (1923), fundó el arzobispado de Belgrado (1924) y elevó a Skopje a obispado exento (1924). Tras estas medidas, la Iglesia contaba en Yugoslavia con 4 arzobispados, 14 obispados, dos administraciones apostólicas, 1839 parroquias, 3109 sacerdotes, 1409 religiosos (de ellos 941 sacerdotes) y 3754 religiosas. Las negociaciones concordatarias fueron difíciles. Sólo el 25 de julio de 1935 pudo procederse a la firma

---

64. Sólo dos provincias eclesiásticas quedaron dentro de las antiguas fronteras.
65. El último, de fecha 24 de julio de 1914, con Servia.

de un acuerdo, cuando ya el Estado había regulado sus relaciones con los ortodoxos (1929), los musulmanes (1931) y los protestantes y judíos (1933).

El concordato[66] garantizaba las nuevas líneas de la organización eclesiástica, el libre nombramiento de obispos por la Santa Sede, la libertad de acción de la Iglesia, los bienes eclesiásticos, las subvenciones estatales, la validez del matrimonio canónico incluso sin previo matrimonio civil, las asociaciones y organizaciones de la Iglesia, las escuelas y las órdenes religiosas, en una palabra: plena libertad religiosa para los católicos. La Santa Sede, por su parte, prometía elevar a obispados las administraciones apostólicas. El acuerdo preveía, por consiguiente, la plena igualdad de católicos y ortodoxos[67]. Pero justamente esta igualdad despertó la más violenta oposición contra el concordato por parte de los ortodoxos, dirigidos por el patriarca Varnava (Bernabé). Cuando la Skupstina (cámara de los diputados) recibió, el 23 de julio de 1937, el concordato, el santo sínodo de Yugoslavia lanzó la excomunión contra todos los miembros ortodoxos del gobierno y del parlamento que habían votado a favor del mismo. El primer ministro, Milan Stojadinovic, ni siquiera presentó el documento al senado: sencillamente, lo retiró del orden del día y comunicó al sínodo que se entablarían nuevas negociaciones con el Vaticano y que en ellas se consultaría previamente con el patriarca. De este modo, el concordato de Yugoslavia pasaba a depender de la ortodoxia, lo que significaba su aplazamiento definitivo. Sin embargo, la situación de la política interior y exterior permitió implantar en el terreno de la práctica el espíritu concordatario. Floreció la vida eclesial. Se registró un notable movimiento ascendente, sobre todo en el ámbito de la prensa, la enseñanza y las asociaciones, en la pastoral y en las órdenes religiosas.

La segunda guerra mundial causó singulares estragos a la Iglesia. Desde el 27 de marzo de 1941, Yugoslavia fue ocupada por tropas alemanas e italianas. Croacia se declaró reino independiente (1941-1945), aunque en realidad era un simple estado satélite de

---

66. No publicado en AAS, dado que no fue ratificado; texto en MERCATI, vol. 2, 202-216; bibliografía en SCHÖPPE 558.

67. Cf. M. LANOVIĆ, *Konkordat Jugoslavije s Vatikanom* (Concordato de Yugoslavia con el Vaticano), Belgrado 1935.

las potencias del Eje. El gobierno era muy afecto a la Iglesia católica, pero a menudo se vio obligado a colaborar con las potencias ocupantes y se dejó arrastrar a enfrentamientos contra las guerrillas servias. Estas circunstancias hicieron que, al final de la guerra y también durante la expulsión de la población alemana, se ejercieran terribles actos de represalia, de las que también fue víctima la Iglesia católica. Una carta pastoral de los obispos, en 1945, tenía que lamentar el asesinato de 243 clérigos y el saqueo y destrucción de numerosas iglesias[68].

Acabada la segunda guerra mundial, Yugoslavia se convirtió, el 29 de noviembre de 1945, en una república popular federal, con sus antiguas fronteras nacionales y diocesanas[69]. Aunque la constitución de 31 de enero de 1946 establecía la separación de la Iglesia y el Estado y garantizaba la libertad de conciencia y de religión, no tardó en producirse, al igual que en los restantes Estados socialistas vecinos, una ruda persecución contra la Iglesia. Hasta 1946, había sido ajusticiado el 13 por 100 del clero, y casi el 50 por 100 había sido encarcelado, entre ellos el arzobispo Alois Stepinać[70] de Zagreb. Sólo la orden franciscana tuvo 139 víctimas mortales. Las escuelas y organizaciones católicas fueron liquidadas, los conventos en su mayor parte disueltos, la enseñanza religiosa y la actividad eclesial casi enteramente paralizadas. Se montó también, con la intención de dividir al clero, una asociación sacerdotal colaboracionista. Tras un corto período de distensión, a consecuencia de la ruptura del presidente del Estado, Josip Broz Tito, con el Kominform (1950) y un nuevo recrudecimiento de la situación a causa de la elevación de Stepinać al cardenalato (1953), el nuncio pontificio fue expulsado del territorio. Pero la Iglesia no cedió. El 23 de septiembre de 1952, los obispos dirigieron una enérgica carta de protesta a J.B. Tito, y

---

68. Cf. V. Novak, *Magnum Crimen. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj* (Magnum Crimen. Medio siglo de clericalismo en Croacia), Zagreb 1948.

69. El territorio del Estado se amplió con otros 8851 kilómetros cuadrados pertenecientes a Istria y Dalmacia.

70. Cf. H.O.' Brien, *Archbishop Stepinac the Man and His Case*, Westminster 1974; R. Pattee, *The Case of Cardinal Aloysius Stepinać*, Milwaukee 1953; cf. también la exposición oficial de Yugoslavia: *The Case of Archbishop Stepinać*, Washington 1947; además, S. Simić, *Vatikan protiv Jugoslavije* (El Vaticano contra Yugoslavia), Titogrado 1958.

le hicieron saber repetidas veces que no estaban autorizados para firmar un acuerdo con el gobierno[71].

A la muerte del cardenal Stepinać (1960), volvió a suavizarse poco a poco la situación. El 26 de junio de 1966 la Santa Sede estableció contactos directos con Yugoslavia. Las negociaciones desembocaron, el 26 de junio de 1966, en un acuerdo[72], que garantizaba la libertad de la Iglesia, aunque a cambio se anunciaba la lealtad de ésta al régimen yugoslavo. También se restablecieron las relaciones diplomáticas. El 14 de agosto de 1970 se envió un internuncio a Belgrado. Fueron signos de una nueva distensión la elevación de la administración apostólica de Bačka a obispado (1968) la ampliación de la independencia concedida a la administración apostólica del Banato mediante el nombramiento de un obispo titular (1971) y la visita de Tito al Vaticano (1971). Aunque con algunas dificultades, la Iglesia de Yugoslavia disfruta en la actualidad de una relativa libertad de acción. Este hecho se manifiesta de forma especial en la vida eclesial interior. En 1961, y a pesar de las graves pérdidas sufridas, la Iglesia contaba con 2514 parroquias, 2462 sacerdotes diocesanos y 1145 regulares, 1491 religiosos, 5380 religiosas y 5 725 000 fieles. Esta favorable evolución se mantuvo también en los años siguientes. En 1974 había en el país 764 aspirantes al sacerdocio, 2817 religiosos (de ellos 1728 sacerdotes), 8622 religiosas y 3001 sacerdotes diocesanos[73].

BULGARIA

El reino de Bulgaria perdió parte de su territorio a consecuencia de la segunda guerra de los Balcanes (1913) y de la primera guerra mundial (1914-1918), de modo que su superficie quedaba reducida a 103 146 kilómetros cuadrados. Entre las pérdidas territoriales más sensibles (cerca de 8900 kilómetros cuadrados) se contaba la de su antiguo acceso al mar Egeo. En 1924, el país

71. Cf. W. DE VRIES, *Kirchenverfolgung in Jugoslawien*, en StdZ 146 (1949-50) 362-368: id., *Die neue Welle der Religionsverfolgung in Jugoslawien*, ibid. 151 (1952-53) 442-451; K.S. DRAGANOVIČ, *La Chiesa nella Repubblica Jugoslava*, en CivCatt 97/III (1946) 3-13, 318-324; 105/I (1954) 716-730; 105/II (1954) 105-120.

72. Cf. HK 20 (1966) 410-411.

73. Cf. las nuevas estadísticas y una visión de conjunto en HK 31 (1977) 318-324.

tenía 5,4 millones de habitantes de los que eran católicos solamente 45 491 (0,83 por 100 de la población total). En este número se incluían 5598 católicos uniatas. Su atención pastoral corría a cargo de un obispado y de un vicariato apostólico. El 84 por 100 de los habitantes pertenecían a la ortodoxia, el 13 por 100 al islam. El país, económicamente arruinado, intentó una revisión del desfavorable tratado de paz de Neuilly, de 27 de noviembre de 1919, pero tuvo que hacer frente a grandes dificultades de política interior y exterior. A pesar de tan desfavorable situación, la Iglesia pudo desarrollar una notable actividad. En 1944 el número de fieles había aumentado hasta 57 000. En 1926 pudo crearse un exarcado apostólico para los católicos uniatas y la Iglesia disponía de 18 instituciones, entre ellas diez escuelas, dos hospitales y seis orfanatos. En Sofía tenía su residencia un representante de la Santa Sede, con el título de delegado apostólico, aunque sin carácter diplomático. El cargo estuvo ocupado de 1925 a 1936 por Giuseppe Angello Roncalli (el posterior papa Juan XXIII).

La ocupación soviética de Bulgaria (9 de septiembre de 1944) desembocó, el 15 de septiembre de 1945, en la proclamación de la república y el 15 de octubre de 1946 en la constitución de una república popular. Una nueva constitución (4 de diciembre de 1947) y una ley del culto (17 de febrero de 1949) introdujeron fuertes restricciones a la libertad religiosa. Pronto estalló una persecución despiadada contra la Iglesia, que acarreó la pérdida de todas las organizaciones e instituciones eclesiásticas y la desaparición de todos los obispos y de la mayoría de los sacerdotes y religiosos.

En el marco de una lenta distensión, Juan XXIII pudo, en 1962, dar la bienvenida a dos prelados búlgaros que asistían al concilio Vaticano II. También Pablo VI pudo recibir en el Vaticano a un grupo de peregrinos búlgaros en 1968 y a una delegación del gobierno de este país en 1969. Aunque, a partir de estas fechas, no se han interrumpido los contactos, la situación de la Iglesia de Bulgaria permanece inmodificada.

Al final de la primera mundial, Albania pudo restablecer su soberanía nacional, en un territorio de 27 538 kilómetros cuadrados poblado por 833 000 habitantes. De ellos, en 1929 eran musulmanes 563 000, 181 051 ortodoxos y 88 739 (10,6 por 100) católicos. La organización eclesiástica estaba estructurada en dos archidiócesis, tres diócesis y una abadía nullius. Había 120 parroquias, 143 sacerdotes diocesanos y regulares, 84 religiosos y 66 religiosas. El país, que tuvo que luchar infatigablemente contra la miseria, recibió especial ayuda de la Iglesia, sobre todo en los ámbitos de la caridad y la educación. La misión católica, apoyada desde decenios atrás por Italia, registró un extraordinario progreso. En 1944, el número de religiosos ascendía a 321, de los que 116 eran nativos. Las tareas misionales italianas se acentuaron de forma especial a partir de 1939, una vez que las tropas italianas ocuparon el país, el 7 de abril de 1939, y lo sometieron al reino de Italia. En el sur de Albania se creó una administración apostólica y el delegado de la Santa Sede, que residía en Albania desde 1920, fue elevado a la categoría de delegado apostólico.

Las luchas de resistencia albanesas (1941-1944) y la retirada de las fuerzas de ocupación alemanas e italianas proporcionaron a los comunistas albaneses ocasión para construir un sistema estatal comunista [74] y para implantar medidas de total opresión de la Iglesia católica, supuestamente colonizadora. Todos los misioneros y religiosas extranjeros fueron expulsados, lo mismo que el delegado apostólico, todas las administraciones y organizaciones eclesiásticas disueltas, todos los obispos, sacerdotes y religiosos fusilados, encarcelados o dispersados. También aquí se intentó crear una Iglesia nacional (1951). El hecho de que Albania se separara de los restantes estados del bloque oriental dirigido por Moscú y decidiera ocupar una situación absolutamente aislada, bajo la égida de China, cortó de raíz todas las posibilidades de contactos entre el Vaticano y Albania. En 1973, el gobierno albanés declaró con orgullo que había cerrado la última iglesia y se jactó de ser el primer Estado socialista que había conseguido eliminar totalmente la religión.

74. Albania fue declarada república popular el 11 de febrero de 1946.

XVIII. LA IGLESIA EN LOS PAÍSES DE LENGUA ALEMANA (ALEMANIA, AUSTRIA, SUIZA)

Por P. Ludwig Volk, S.I.

Munich

BIBLIOGRAFÍA: *Alemania:* BIHLMEYER-TÜCHLE III[18] 498-503, 514-528; SCHMIDLIN, PG III, 217-228; IV, 156-167; MARON 262-270.

Hasta 1945: W. SPAEL, *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert,* Wurzburgo 1964, 176-351.

Después de 1945: F. SPOTTS, *Kirchen und Politik in Deutschland,* Stuttgart 1976.

Biografías resumidas (con datos bibliográficos): R. MORSEY (dir.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern,* vol. I, Maguncia 1973: aparecen, entre otras, las de W. Marx, L. Kaas y el cardenal Bertram; vol. II, Maguncia 1975: entre otras, las vidas de F. von Papen, K. Adenauer y los cardenales Faulhaber, Preysing y Galen.

Austria: BIHLMEYER-TÜCHLE III[18] 503-505, 522s, 528; SCHMIDLIN, PG III, 284-286, IV, 125-129; MARON 271-273; J. WODKA, *Kirche in Österreich,* Viena 1959, 365-389; E. WEINZIERL (dir.), *Kirche in Österreich 1918-1965,* vols. I y II, Viena 1966.

Para después de 1945: E. WEINZIERL - K. SKALNIK (dirs.), *Österreich — Die Zweite Republik,* vol. I y II, Viena 1972.

Suiza: SCHMIDLIN, PG III, 276s, IV, 168s; MARON 270s.

ALEMANIA

El delirio de la solidaridad nacional que, al comienzo de la primera guerra mundial, embriagó a los pueblos de Europa que se combatían entre sí, arrastró a los católicos alemanes de la misma forma que a otros grupos ideológicos. Las fuerzas que habían mantenido, al menos durante algún tiempo, una dura oposición

frente a la política interior del Reich, hallaron una razón y una fuente de valor suplementaria para ofrecer, a través de su enorme capacidad de sacrificio por la patria, una prueba irrefutable de su amor al Estado nacional alemán. Esto es aplicable tanto al electorado socialdemócrata como a los sectores católicos de la población. Era grande la tentación de querer demostrar de una vez para siempre, mediante una conducta heroica en los frentes de batalla, la falsedad de la acusación de falta de fidelidad al Reich que el *Kulturkampf* había echado en cara a los católicos. Aceptar las consecuencias de la entrada en guerra fue para los individuos concretos tarea tanto más fácil cuanto que, a tenor de la doctrina política católica, la responsabilidad sobre la guerra y la paz es competencia exclusiva de los gobernantes: decidir sobre su necesidad o su conveniencia es cuestión demasiado compleja, que desborda la capacidad de juicio y el estrecho círculo de perspectivas del ciudadano sencillo. Y así, mientras que, en el ámbito de la política interior, las ideas básicas de la doctrina social católica marcaban claramente sus distancias y ofrecían alternativas a la realidad del Estado, respecto de la política exterior los escasos principios generales de la ética de la Iglesia sobre la guerra no ofrecían respaldo suficiente para poder emitir un juicio crítico sobre la *ultima ratio* del recurso a las armas en un caso concreto. Desde este punto de vista puede explicarse, por ejemplo, la gran seguridad con que el obispo Faulhaber de Spira declaraba en 1915 que, en la perspectiva alemana, el conflicto europeo constituía «un ejemplo típico de guerra justa»[1]. En estas palabras se reflejaba más la tendencia a una identificación ya establecida de antemano que un conocimiento, siquiera mediano, de la realidad.

Comparadas con los canales de comunicación que desde todas las sedes episcopales del orbe católico afluían a la central del Vaticano, eran muy escasas las comunicaciones transversales entre los diferentes catolicismos nacionales europeos. Se explica así que un Comité formado por eminentes prelados y seglares franceses no tuviera el menor inconveniente en trasladar al ámbito intraeclesial el antagonismo de los bandos en guerra. Tuvo venenosos efectos, en particular, la tentativa de un escrito de agita-

1. M. FAULHABER, *Waffen des Lichts*, Friburgo de Brisgovia 1918, 132.

ción[2], que describía a los católicos alemanes como confusos y, en general, poco leales a la fe. Como era de esperar, no tardaron en aparecer las réplicas en defensa de los acusados[3].

Poco más tarde, el cardenal belga Mercier intentó, mediante una discutible iniciativa, mezclar a la jerarquía en las disensiones bélicas. Con la mirada enteramente centrada en las miserias de Bélgica, que sin la menor culpa por su parte había sido, a causa de la invasión alemana, la primera víctima de las hostilidades, el arzobispo de Malinas hizo un llamamiento a sus hermanos alemanes en el ministerio para que prestaran su colaboración a la formación de un tribunal episcopal[4], que asumiría la tarea de liberar a la población civil belga de la acusación de tender emboscadas a las tropas ocupantes. Ésta era precisamente la razón con que los jefes del ejército alemán pretendían justificar las sangrientas represalias de las primeras semanas de la guerra. Dado que, con total ausencia de tacto, Mercier dio a la publicidad su proyecto, sus destinatarios se vieron sumidos en una situación muy embarazosa. Sólo con gran dominio de voluntad consiguió el cardenal Hartmann (1851-1919), desde 1914 presidente del episcopado prusiano, abstenerse de dar una réplica también pública. Absolutamente fiel al emperador, aunque carente de las ambiciones políticas de su antecesor Kopp, Hartmann oscilaba entre la excesiva prudencia y la inflexibilidad. Demostró escasa amplitud de miras y poco sentido de la realidad al oponerse, en 1917-1918, a la supresión del antidemocrático derecho electoral de los tres estamentos en Prusia[5]. El hecho de que el portavoz de los obispos prusianos, contrariando el parecer de otros prelados, votara en contra de la constitución —que, por lo demás, era ya urgente— debilitó la capacidad de convicción de una pastoral conjunta, publicada el día de todos los santos de 1917, que intentaba conjurar la agitación revolucionaria que ya comenzaba a dar sus primeros pasos.

En noviembre de 1918, el partido del Zentrum, ante los hechos

---

2. Cf. A. BAUDRILLART (dir.), *La Guerre Allemande et le Catholicisme*, París 1915.

3. Cf. G. PFEILSCHIFTER (dir.), *Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg*, Friburgo de Brisgovia 1915.

4. Cf. L. VOLK, *Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914-1916*, en StdZ 192 (1974) 611-630.

5. Cf. R. PATEMANN, *Der deutsche Episkopat und das preussische Wahlrechtsproblem 1917-1918*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 13 (1965) 345-371.

consumados de la derrota militar y de la proclamación de la república, volcó todos sus esfuerzos en hacer valer su peso político en la asamblea nacional constituyente[6]. Los éxitos cosechados por la fracción en las consultas constitucionales superó considerablemente, tanto por lo conseguido como por lo rechazado, cuanto habría podido esperarse de su fuerza numérica[7]. Aunque la conferencia episcopal de Fulda, de noviembre de 1918, expresó — desde el punto de vista eclesiástico — algunas dudas y reservas sobre puntos concretos de la labor constitucional, esta reserva jurídica[8] debe entenderse como regla de precaución para posibles controversias en el futuro, no como una crítica a los notables éxitos alcanzados en Weimar por los diputados del Zentrum.

En mayo de 1917, Benedicto XV confió el cargo de la nunciatura de Munich a Eugenio Pacelli, uno de los más hábiles diplomáticos de la Curia. El nuevo nuncio se presentó como mensajero de la iniciativa de paz que el papa había dirigido a las naciones en guerra, pero ni siquiera la visita personal de Pacelli al cuartel general del emperador pudo conseguir que, por el lado alemán, se hicieran las concesiones que habrían permitido una ulterior negociación del proyecto con algunas perspectivas de éxito[9]. Una vez que las constituciones del Reich y de los *Länder* hubieron trazado el esquema básico de una organización republicana del Estado, el nuncio se vio enfrentado con un campo de actividad de enorme amplitud. La creación de una nunciatura del Reich en Berlín, al frente de la cual estuvo Pacelli, de 1920 a 1925, simultaneando este cargo con el de nuncio en Munich, y la acreditación del hasta entonces enviado prusiano, von Bergen, como embajador del Reich ante la Santa Sede, son una muestra de la importancia que se concedía en Berlín a las relaciones con el Vaticano.

En los convulsivos tiempos de crisis de los primeros años de la postguerra, el ministro de asuntos exteriores tenía especial inte-

---

6. Cf. R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf 1966, 163-245.

7. Para el contenido de los artículos de la constitución de Weimar sobre la Iglesia, cf. Bihlmeyer-Tüchle 500.

8. El texto de la declaración aparece en L. Volk (dir.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, vol. I: *1917-1934*, Maguncia 1975, 111s.

9. Para la política de paz de la Santa Sede durante la primera guerra mundial, cf. supra, cap. III.

rés en plasmar estas relaciones en un concordato del Reich, de validez pública internacional, ya que de la firma de este tratado con la potencia moral de la Iglesia esperaba una consolidación de la posición alemana en las controvertidas regiones fronterizas del este (Alta Silesia) y del oeste (Sarre)[10]. Con todo, la voluntad de concluir un concordato global para todas las diócesis alemanas languideció cuando, en 1923, logró superarse la fase de debilidad política. Pacelli, por su parte, aun sin renunciar al objetivo final a largo plazo de un concordato con el Reich, puso todo su empeño en finalizar ante todo el concordato con el *Land* de Baviera, en el que venía trabajando desde 1919[11]. El Gabinete bávaro, apoyado por el partido popular, ofrecía, desde el punto de vista de Pacelli, mejores perspectivas, aunque no libres de crítica, para concertar un «modelo concordatario» acorde con las ideas vaticanas sobre la Iglesia y el Estado. En todo caso, en Baviera podía contarse con mayor apoyo para las tesis de la Iglesia que en los otros *Länder*, en los que los partidos católicos tenían una posición más débil. Pero aunque el nuncio esperaba sentar en el concordato de Baviera una especie de precedente, que luego podría convertirse en norma y animaría a mayores concesiones para otros concordatos futuros, lo cierto es que la buena voluntad manifestada por las autoridades bávaras no sólo no actuó como acicate, sino que más bien contribuyó a reforzar la oposición de los círculos socialistas, liberales y evangélicos a la firma de este documento. Sólo tras largas y difíciles negociaciones pudo concluirse el tratado, firmado el 29 de marzo de 1924 en Munich y ratificado por el parlamento del *Land* en los primeros días de 1925.

Tampoco la colaboración de los obispos pudo sustraerse, a la larga, a las tendencias centralizadoras de la nueva organización del Estado. La acusada conciencia regional de los prelados de Baviera se opuso a la fusión de las conferencias de Fulda y Freising que, tras un compás panalemán de 1867 a 1872, venían actuando por separado desde los inicios del *Kulturkampf*. Por otra parte, todavía se mantenía fresco el recuerdo de los modos autocráticos con que el cardenal Kopp había tratado al episcopado

---

10. Cf. L. Volk, *Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933*, Maguncia 1972, 1-24.

11. Para la marcha de las negociaciones, cf. G. Franz-Willing, *Die bayerische Vatikansgesandtschaft 1803-1934*, Munich 1965, 181 a 227.

prusiano. Así, pues, en 1920 sólo pudo lograrse un puente de unión personal, en el sentido de que el presidente de cada una de las conferencias hermanas sería invitado a las asambleas de la otra. Con todo, el totalitarismo del Estado nacionalsocialista que, a partir de 1923, comenzó a difundirse por toda Alemania, empujó a los obispos del norte y del sur a formar una sola entidad consultiva, sin preferencias regionalistas. En este marco, la conferencia de Freising conservó su personalidad propia, de forma que en la conferencia episcopal de Alemania occidental estructuró, a partir de 1934, su propio centro de reunión, generalmente en Kevelaer.

El presidente del episcopado bávaro, Michael von Faulhaber (1869-1952), desde 1917 arzobispo de Munich y Freising, venía precedido, ya desde la época de su actividad como obispo de Spira (1911), de la fama de predicador de la fe y crítico del tiempo de primera talla. Su señorial aspecto y el hecho de que, desde 1921, perteneciera al colegio cardenalicio, parecían ser la respuesta providencial para llenar el vacío que había dejado en amplias capas de la población bávara la forzosa partida de la dinastía de los Wittelsbacher.

Ningún rasgo común podía descubrirse entre la prestancia barroca del arzobispo de Munich y la sobria figura del sajón Adolf Bertram (1859-1945), cardenal de Breslau. Obispo de Hildesheim en 1906, de Breslau en 1914, nombrado cardenal en 1916, ocupó desde 1920 la presidencia de la confederación episcopal de Fulda. Jurista consumado, con gran experiencia de la vida, celoso pastor de almas, dotado de una inmensa capacidad de trabajo, se acreditó como maestro en el arte de dirigir peticiones por escrito a las autoridades civiles en todos sus niveles.

La república de Weimar no fue aceptada ni unánimemente ni con el mismo grado de adhesión por los católicos del sur y los del centro del Reich [12]. Con ocasión del Katholikentag celebrado en Munich en 1922, salieron a la luz las profundas divergencias de opinión, a través de las apasionadas controversias entre el cardenal Faulhaber y el presidente de la reunión, Adenauer [13]. Nin-

---

12. Para la fase de transición de los católicos del imperio a la república, cf. H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht*, Munich 1963.

13. Cf. *Akten Kardinal Michael von Faulhabers* (supra, nota 8), n.º 127-133.

guno de los dos hablaba a título personal, sino como portavoces de una amplia masa de partidarios. Faulhaber se presentaba como adalid de un catolicismo monárquico y bávaro, Adenauer como exponente de una orientación católica democrática y renana. Aunque es cierto que la ruda condena de Faulhaber se dirigía en primer término a la revolución en cuanto tal, todas las interpretaciones posteriores no consiguieron encubrir el hecho de que la línea de ataque también incluía entre sus objetivos la realidad de la república en aquel momento.

Una de las conquistas más destacadas que tanto la Iglesia católica como las restantes comunidades religiosas debían agradecer a la constitución de Weimar era la exclusión de toda injerencia del Estado en el nombramiento de los cargos eclesiásticos. De todas formas, esta disposición, que debe valorarse como una verdadera conquista, fue durante mucho tiempo letra muerta, porque las autoridades ministeriales de cada uno de los *Länder* opusieron una obstinada resistencia a transformar esta disposición constitucional en práctica administrativa. Es muy significativo el hecho de que, ante la táctica dilatoria cada vez más evidente de Prusia, que, con el 60 por 100 de la población total del Reich, era indiscutiblemente el *Land* más importante de Alemania, fueran muy diversas las reacciones del cardenal Bertram y del nuncio Pacelli. Mientras que el presidente de la conferencia episcopal de Fulda quería que ante todo quedara bien clara y definida una situación de partida acorde con la constitución, antes de pasar a negociar las posibilidades de ser oídos que podrían concederse a los órganos estatales en la provisión de los cargos eclesiásticos, el nuncio sustentaba la opinión de que podían iniciarse las conversaciones preparatorias para el concordato, sin esperar a la liquidación definitiva de las leyes del *Kulturkampf*.

La voluntad negociadora de Prusia sólo se animó cuando el ejemplo bávaro despertó en Berlín el deseo de ascender también a la categoría de *Land* concordatario. Por lo demás, el contenido del concordato prusiano de 14 de junio de 1929 quedaba muy por detrás del bávaro, ya por la simple razón de la diversa relación de las fuerzas parlamentarias[14]. La negativa a establecer una

14. Cf. D. GOLOMBEK, *Die politische Vorgeschichte des Preussenkonkordats*, Maguncia 1970.

normativa sobre el sistema de enseñanza casi lo reducía a simple torso, porque le faltaba justamente el aspecto que, en opinión del Vaticano, hacía de este tratado con la Iglesia un concordato. Aún así, pueden mencionarse varios factores positivos: la creación del obispado de Berlín, la elevación de Breslau y Paderborn a arzobispados y la nueva distribución de las sedes sufragáneas, la participación del cabildo catedralicio prusiano en la elección de obispos. El concordato de Prusia fue seguido por el de Baden, firmado el 12 de octubre de 1932.

Desde el punto de vista de la política cultural, los años 20 estuvieron marcados por los enfrentamientos a propósito de la ley sobre las escuelas públicas, promovidas y favorecidas por la constitución de Weimar[15]. En torno a los artículos sobre la enseñanza se habían registrado ya agrias discusiones durante el período de deliberaciones constituyentes. De ahí su carácter de compromiso; a pesar de sus reiteradas tentativas, la fracción del Zentrum no consiguió imponer la idea de que las escuelas confesionales, tal como las pedía el derecho canónico, tuvieran el mismo rango que las escuelas mixtas propugnadas por la corriente político-cultural de la izquierda.

Los contrapuestos movimientos ideológicos volvieron a enfrentarse en tres proyectos de ley, presentados con el correr de los años. Aunque la organización de la enseñanza católica intentó agrupar a todos los defensores de la escuela confesional, sin distinciones de partido, y, en una campaña de recogida de firmas, llevada a cabo en 1922-1923, obtuvo la adhesión del 75 por 100 de los católicos con derecho a voto a favor de aquel tipo de escuela, no se pudo modificar en absoluto la posición de la mayoría parlamentaria del Reich. Al ir disminuyendo las expectativas de que la ley de escolaridad del Reich respondiera, siquiera en parte, a las concepciones católicas, los propugnadores de la escuela confesional pasaron a posiciones defensivas, bajo el lema: «Mejor ninguna ley que una mala ley de escolaridad.»

La organización escolar católica, que en sus comienzos había sido una simple sección de la Asociación popular para Alemania católica, conoció, a partir de 1913, un excepcional empuje, mien-

15. Cf. G. GRÜNTHAL, *Reichsschulgesetz und Zentrumspartei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1968.

tras que la empresa afín de Mönchengladbach afrontaba una crisis que amenazaba su misma existencia[16]. Tras haber alcanzado una cota máxima de más de 800 000 afiliados en 1914, las grandes convulsiones sociales, económicas y políticas de la guerra y la postguerra afectaron a la Asociación popular de una manera tan profunda que en 1928 sus miembros se habían reducido a la mitad. Las organizaciones católicas alemanas habían conocido, hasta el comienzo de la guerra, una admirable extensión, un considerable dinamismo y una gran pluralidad de facetas; pero ahora comenzaban a aflorar los aspectos negativos de la diferenciación. Los afiliados, obligados a cooperar en varias asociaciones a la vez, comenzaron por prescindir de lo superfluo cuando llegaron tiempos económicamente difíciles. Por otro lado, la superorganización produjo un cierto cansancio asociativo. En el caso de Mönchengladbach, una serie de erróneas decisiones económicas y la lucha contra una oprimente masa de deudas hicieron el resto, para que la célebre «Asociación de asociaciones» fuera, a mediados de 1933, una de las primeras víctimas de la política de liquidación de Hitler. Ya en la curva descendente, la Asociación popular no supo, por incapacidad de sus dirigentes, remontar la pendiente, para transformarse, superando las concepciones y los objetivos ético-sociales de sus fundadores, en una asociación católica general. De todas formas, y a la vista de la división de tareas que se había ido produciendo en el sector asociativo, presentaba de antemano escasas posibilidades de éxito.

De una idea muy similar partía la Acción católica, tal como fue proclamada incansablemente y con imperativa insistencia por Pío XI. En Alemania, sería el nuncio Pacelli el encargado de encender la chispa de arranque, en el Katholikentag de Magdeburgo de 1928. Si, a pesar de la buena voluntad de los seglares llamados a colaborar con el apostolado jerárquico de la Iglesia —tal como decía la definición oficial— la iniciativa no tuvo un eco satisfactorio, la causa principal debe buscarse en el hecho de que el llamamiento pontificio bosquejaba un programa que no sólo había sido realizado, y de múltiples maneras, en la vida asociativa católica de Alemania, sino que se apoyaba además en una

16. Cf. E. RITTER, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia 1954, 355-495.

larga tradición y no venía a llenar —como ocurría en la mayoría de los países latinos— un vacío de la organización asociativa. Una vinculación más estrecha de las asociaciones seglares autónomas con la jerarquía habría sido considerada por aquéllas, y con razón, como debilitamiento y retroceso. Por otro lado, algunos obispos no veían con desagrado la perspectiva de poder romper —bajo la invocación de la Acción católica— la concentración de poder de las centrales asociativas supradiocesanas. De hecho, la Acción católica nunca se asentó firmemente en Alemania. Si, pasando por alto los fracasos, siguió llamándose así, debe atribuirse al empeño que en ello puso su pontificio promotor.

El cardenal Bertram respetó la división de competencias, institucionalmente preestablecida, entre el episcopado en su conjunto, los partidos católicos del Zentrum y el partido popular bávaro. Pero no por ello descuidó la legítima representación de las exigencias y los intereses eclesiásticos ante las autoridades del Reich, e insistió siempre en la primacía del aspecto pastoral de su ministerio episcopal. Rechazó de plano la idea de un enfrentamiento de competencias en materia de política eclesiástica, aunque su predecesor, Kopp, no había manifestado ningún temor en este aspecto. Si bien, por encargo de sus hermanos en el episcopado, Bertram tomó posición, a nivel interno, respecto de cada uno de los proyectos de ley, en la medida en que afectaban a los intereses intraeclesiásticos, dejaba a los diputados católicos total libertad de decisión, por mucho que ciertas posiciones aldeanas quisieran ver en éstos simples ejecutores de la voluntad de los dirigentes de la Iglesia [17].

De cara al exterior, los puntos de contacto entre la Iglesia y los partidos católicos se manifestaron sobre todo en el número de mandatarios de estos partidos pertenecientes al clero. Este grupo de dirigentes políticos recibió, y no sin alguna razón, el nombre de prelados del Zentrum. De hecho, constituían en general las figuras de más claros perfiles y más destacada personalidad, aunque no eran los jefes de fila de las respectivas fracciones. De todas formas, no debían su posición a su *status* clerical, sino a sus servicios en campos especializados. El papa Pío XI formuló algunas

17. Sobre este punto, cf. R. MORSEY, *Kirche und politische Parteien 1848-1948/49:* A. RAUSCHER (dir.), *Kirche, Politik, Parteien,* Colonia 1974, 19-56

reservas fundamentales ante el doble y conflictivo compromiso entre las obligaciones pastorales y las de partido político, aunque sin forzar la ruptura definitiva de unos lazos que habían surgido al compás de los sucesos históricos. En Alemania, la problemática que presentaban unos campos de actividad profesional que se interferían mutuamente se hizo evidente en la trayectoria de la vida del consejero del nuncio, y jefe del Zentrum, Ludwig Kaas. No fue menos evidente esta interferencia en las actividades desarrolladas en Austria por el prelado Ignaz Seipel, elevado al cargo de canciller federal de su país.

El hecho de que la constitución de Weimar de 1919 pusiera gran énfasis en la exigencia de igualdad, sin distinciones de ninguna clase, para todos los ciudadanos y que, por tanto, cumpliera los puntos programáticos para cuya implantación se habían unido en el pasado los fundadores del Zentrum, no podía dejar de tener repercusiones sobre la cohesión interna de la masa de electores [18]. En efecto, con la desaparición de las últimas reliquias del *Kulturkampf*, carecían ya de contenido los objetivos finales de los que se había extraído el vigor interno. Las estadísticas electorales ofrecían un claro reflejo del ininterrumpido descenso del número de católicos fieles a la Iglesia que, en el pasado, consideraban como algo evidente la absoluta necesidad del Zentrum. Así, el porcentaje de votantes del Zentrum y del partido popular bávaro pasó del 18 por 100 de los votos emitidos en 1919 al 14 por 100 en 1933 [19]. Existía una clara conexión entre la pérdida de capacidad de atracción externa y la desaparición de la coherencia interna. Fue síntoma evidente de la consolidación de las fuerzas centrífugas la incapacidad manifestada a finales de 1928 por los representantes del Zentrum para adoptar una postura unitaria a la hora de designar a la persona que habría de suceder en el cargo de presidente del partido al dimisionario Wilhelm Marx. Por primera vez en la historia del Zentrum, tuvo que acceder a este cargo un clérigo, el prelado de Tréveris Ludwig Kaas (1881-1952), como único medio para cubrir el foso que se abría entre las alas.

---

18. Cf. J. Becker, *Das Ende des Zentrumspartei und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland*, en G. Jasper, *Vom Weimar zu Hitler 1930-1933*, Colonia 1968, 344-376.

19. Cf. J. Schauff, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Maguncia 1975.

Al igual que en épocas anteriores, también ahora los partidos católicos podían contar, en las campañas electorales más importantes, con el apoyo indirecto del episcopado, bajo la forma de cartas pastorales sobre las elecciones. Estos llamamientos episcopales a la unidad de los católicos, no siempre acompañados de la deseable sobriedad, encerraban en sí el peligro de debilitar el peso de la autoridad pastoral para el caso que tuvieran que tomar posición en problemas ideológicos de su inmediata competencia. Justamente a esto se sintieron obligados los obispos cuando, en los años 30, se produjo el formidable movimiento de masas del NSDAP de Hitler, que arrastraba tras de sí a millones de ciudadanos. Uno tras otro, los obispos subrayaron, en la primavera de 1931, la incompatibilidad del cristianismo y del nacionalsocialismo [20]. La prohibición de afiliarse al movimiento hitleriano se basaba en el racismo y el nacionalismo del NSDAP, en la desmesura y el odio de su agitación, en la violencia ejercida contra quienes sustentaban opiniones diferentes. Las prevenciones del episcopado alemán ante el nacionalsocialismo provocaron en la prensa una reacción incomparablemente más virulenta que la despertada por las advertencias [21] que, basándose en estos mismos principios, habían hecho en 1921 respecto del socialismo ateo.

Con su condena, y en virtud de su autoridad, los obispos podían ciertamente influir en el voto de la masa de católicos indecisos, y buena prueba de ello es el hecho de que, todavía el 5 de marzo de 1933, Hitler recibiera «con mucha deferencia los escasos votos obtenidos en las zonas del Reich de población mayoritariamente católica» [22]. Pero en modo alguno podían suponer un freno para la inclinación hacia el movimiento nacionalsocialista de las capas no católicas de la población. No es casualidad que la agonía del estado de Weimar coincidiera, en el seno del catolicismo alemán, con la irrupción de una corriente espiritual que, entre los años 1929 y 1934, sacó a la luz una serie de publicacio-

20. El texto de las posiciones de los obispos en B. STASIEWSKI (dir.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*, vol. I: *1933-1934*, Maguncia 1968, apéndices 5-7 y 11-13.

21. Texto de las indicaciones o respectivamente de las tareas asignadas a los pastores de almas respecto de las asociaciones hostiles a la fe en W. CORSTEN, *Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiözese Köln*, Colonia 1929, 619-624

22. R. MORSEY (supra, nota 17) 31.

nes bajo el concepto global de ideología del Reich, aunque su esfera de influencia quedó circunscrita casi exclusivamente a los círculos intelectuales[23]. Buscando una imagen para contraponerla a la deprimente realidad del Estado, autores de diversa procedencia encontraron un punto de confluencia en la tentativa de reavivar el ideal medieval del imperio. Aunque se trataba de un ilusionismo, que maquillaba y desfiguraba el pasado, no dejó de ejercer una considerable fascinación en algunos contemporáneos. La tentativa recibió también impulsos espirituales de la *consecratio Mundi* promovida en aquellos mismos años por el movimiento litúrgico. Con su deseo de implantar la teoría de los poderes originarios institucionalmente interdependientes de la Iglesia y el Estado, los defensores de la ideología imperial propugnaban un modelo que había fracasado repetidas veces en la historia europea. Esta circunstancia no bastaba para apagar el brillante oropel de la utopía, pero en todo caso la corriente era demasiado academicista y elitista como para dejar sentir su peso en la realidad de las urnas. Y ésta es la verdadera medida de la auténtica importancia política de aquel movimiento, y no las elevadas tiradas de los escritos sobre la ideología del Reich. Lo dicho es aplicable tanto al período de tiempo anterior a la ascensión al poder de Hitler, el 30 de enero de 1933, como al período posterior.

Hubo dos decisiones que tuvieron una importancia determinante para marcar la actitud de los católicos vinculados a la Iglesia respecto del citado acontecimiento: el voto favorable del Zentrum a la ley de plenos poderes del 23 de marzo y la nota del episcopado alemán —indirectamente dependiente de aquella aprobación— cinco días más tarde[24]. Aludiendo a las garantías contenidas en la declaración gubernamental de Hitler, los obispos retiraron condicionalmente las prohibiciones y amonestaciones generales respecto del NSDAP. No dieron este paso en virtud de una acomodación oportunista, sino guiados por la intención de ahorrar

---

23. Cf. K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, Munich 1969, aunque con cierta excesiva insistencia en la importancia política.

24. Respecto de la reorientación provocada por las elecciones para el parlamento del Reich de 5 de marzo de 1933, cf. L. Volk, (supra, nota 10) 59-89. Las relaciones entre la Iglesia y el nacionalsocialismo han sido tema de numerosos estudios y publicaciones. Para algunos aspectos concretos de estas relaciones, cf. D. Albecht (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Maguncia 1976 (con bibliografía).

al pueblo fiel un desgarramiento que día tras día se anunciaba más dramático y amenazador. El punto álgido del conflicto entre la fidelidad a la Iglesia y la obediencia civil se produjo cuando en la persona de Adolf Hitler empezó a encarnar la autoridad del régimen un político que era a la vez jefe de un partido cuya ideología estaba sujeta a controversia. En este dilema, la postura del episcopado, expresada en una fórmula muy matizada, dejaba a los católicos deseosos de colaborar con el gobierno vía libre para la cooperación, pero sin querer recomendar por ello al partido de Hitler.

De acuerdo con el vicecanciller von Papen (1879-1969), Hitler sorprendió al Vaticano con su ofrecimiento, a primeros de abril de 1933, de la firma de un concordato con el Reich. Prometía a la Iglesia, mediante acuerdo, la garantía de las escuelas confesionales, solicitando a cambio, y a ejemplo del concordato italiano, que se prohibiera al clero participar en las actividades de los partidos políticos. El objetivo a corto plazo de este proyecto de Hitler obedecía a consideraciones de estrategia revolucionaria, ya que esperaba que con la petición dirigida a la Iglesia de retirar a los eclesiásticos de los cargos políticos asestaría un golpe de muerte a los partidos católicos. También a largo plazo parecían evidentes las ventajas de una reglamentación global de las relaciones Iglesia-Estado.

Más complejas eran las motivaciones de von Papen. Como católico, deseaba lo mejor para la Iglesia. Como político, especulaba con la gloria de pasar por el auténtico defensor de los intereses eclesiásticos, dando así un sólido fundamento a la pretensión de representar en el gabinete de Hitler a la población católica alemana.

En torno al vicecanciller se agrupó la alianza *Kreuz und Adler* (Cruz y Águila), nutrida de la ideología del Reich medieval, que se había propuesto el objetivo de convertirse en puente de unión entre la Iglesia católica y el Estado nacionalsocialista. La fundación Papen no fue tomada en serio ni por los nacionalsocialistas ni por el pueblo católico y, al cabo de escaso tiempo, se vio tan aislada como su propio protector lo estaba en el gabinete del Reich. Tras cambiar su nombre por el de «Comunidad de trabajo de los católicos alemanes», en el otoño de 1934 quedó engancha-

da, incluso como organización, al cable de remolque del NSDAP. Este grupúsculo, numéricamente insignificante, desapareció de la superficie un año después, tras haber servido de reclamo propagandístico. A diferencia de la Iglesia evangélica, donde el enfrentamiento entre los «cristianos alemanes» de orientación nacionalsocialista y el movimiento confesional acabó por llevar a la ruina a la organización eclesial, los católicos supieron evitar la polarización autodestructora. De este modo, pudieron mantener su cohesión interna durante los años de la opresión totalitaria (1933-1945).

En el verano de 1933, el proceso de unificación revolucionaria implantando en Alemania aceleró las negociaciones para el concordato con Roma. Cuando se firmó el acuerdo en el Vaticano [25], el 20 de julio, habían ya desaparecido todos los partidos católicos a los que podría haber perjudicado la cláusula de despolitización del clero, pedida por Hitler. Los partidos no sucumbieron, pues, víctimas de las cláusulas concordatarias, sino que, como parte integrante del sistema parlamentario, fueron aniquilados a una con este sistema.

Esta circunstancia hizo que los negociadores vaticanos redoblaran sus esfuerzos por poner a cubierto, y bajo la protección del concordato, el asociacionismo católico, no menos amenazado que los partidos políticos. En consecuencia, y en aquellas circunstancias concretas, adquirió una importancia de primera magnitud la necesidad de garantizar, junto a la escuela confesional, la subsistencia de las asociaciones de la Iglesia. Tal como se desprende de los apartados del artículo 31 del concordato, que amparaba las asociaciones, sólo pudo paralizarse la ofensiva de uniformación emprendida por las organizaciones nacionalsocialistas gracias a estas disposiciones concordatarias, aunque de hecho las asociaciones católicas se vieron rechazadas hacia posiciones sumamente críticas. Lo que se había concebido como un tratado de paz, se convirtió inopinadamente en un escudo de defensa. Tras el fracaso del ataque frontal, siguió adelante la batalla contra las asociaciones confesionales con métodos más sutiles y a pesar del concordato. No pertenecer a las organizaciones del nacionalsocialismo constituía un severo *handicap* para posteriores ascensos en la vida profesio-

---

25. Para el contenido del concordato del Reich cf. BIHLMEYR-TÜCHLE III, 517-519; SCHMIDLIN, PG IV, 164-166.

nal y, en algunos lugares, acarreaba incluso la pérdida de prestigio social. Mediante la prohibición de dobles afiliaciones, los nacionalsocialistas pretendían impedir a los miembros de las asociaciones católicas la entrada en las del partido nacionalsocialista y, por tanto, la participación en sus derechos especiales. Con esta táctica, esperaban forzar a los católicos al abandono de las organizaciones de la Iglesia.

No todas las asociaciones católicas demostraron poseer el mismo espíritu de resistencia. Mientras que la asociación de maestros católicos capituló ya en agosto de 1933[26], la de las maestras supo resistir, a despecho de todas las presiones, hasta el otoño de 1937, fecha en que fue violentamente suprimida por la Gestapo. A partir del verano de este año, la policía del Estado fue reprimiendo, diócesis tras diócesis, las asociaciones juveniles católicas masculinas, particularmente opuestas al régimen nazi[27].

Una vez aniquiladas las fuerzas adversarias intrapolíticas (la oposición parlamentaria y la intrapartidista —*putsch de Röhm*—), y desaparecida la figura del presidente del Reich, von Hindenburg (2 de agosto de 1934), Hitler vio en las Iglesias cristianas el mayor obstáculo para la penetración total del nacionalsocialismo en la masa de la población. Con ayuda de una red de disposiciones al parecer sin conexión entre sí, el régimen nazi intentó suprimir toda influencia de la Iglesia sobre la opinión pública. La intención se hizo particularmente evidente en la paulatina represión de las publicaciones católicas[28] La primera víctima fue la prensa diaria de orientación eclesial. Ya desde 1933, se prohibió a las publicaciones católicas figurar, en sus cabeceras, con este carácter. Más tarde, en 1935, un acto de fuerza del ministerio de propaganda, adornado con la etiqueta de una ley, las transformó en simples órganos de aclamación. Para amordazar a las revistas eclesiásticas, el ministerio de propaganda de Goebbels utilizó diversos medios, que iban desde los apercibimientos de cierre temporal hasta la suspensión definitiva[29]. A todo ello se añadían mezqui-

---

26. Cf. H. Küppers, *Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur*, Maguncia 1975.
27. Cf. B. Schellenberger, *Katholische Jugend und Drittes Reich*, Maguncia 1975.
28. Cf. K.A. Altmeyer, *Katholische Presse unter NS-Diktatur*, Berlín 1962.
29. Describe un caso ejemplar K. Gotto, *Die Wochenzeitung Junge Front/Michael*, Maguncia 1970.

nas y minuciosas prescripciones sobre el contenido y la distribución interior, para privar a estas publicaciones de todo su atractivo cara a los lectores y conferirles fama de estúpida mogigatería. Incluso a los boletines oficiales diocesanos —expresamente amparados por el concordato— se les prohibió, a partir de 1936, la publicación de cartas pastorales.

Fue particularmente nociva, porque buscaba de forma expresa inducir, a error, la invención de las «noticias impuestas». Estas noticias, elaboradas por el ministerio de propaganda, debían ser obligatoriamente insertadas también en las hojas católicas, sin modificar para nada su contenido, sin señalar su carácter de publicación impuesta y sin hacer crítica de las mismas. Mientras que la agitación antieclesial tenía vía libre en todos los campos, a los intentos de defensa de las revistas católicas se respondía con castigos inmediatos. Ahora bien: prepotencia no es necesariamente capacidad de convicción. Cuando, en el verano de 1937, Goebbels utilizó las ofensas contra la moral de algunos religiosos aislados para montar una campaña de odio contra la Iglesia, prolongada durante varias semanas y llevada a cabo mediante un despliegue total del potencial de los medios de comunicación, lo que al final se puso en duda no fue la credibilidad de las órdenes católicas, sino la de la prensa nacionalsocialista [30]. Finalmente, a mediados de 1941, la escasez de abastecimiento de papel creada por la guerra ofreció el pretexto ideal para reducir al silencio a la totalidad de la prensa eclesial —todavía con numerosas tiradas—, salvo un puñado de publicaciones teológicas especializadas.

Las autoridades nazis pusieron particular empeño en enmascarar las normas de política escolar contrarias a los compromisos adquiridos en el concordato [31]. Los decretos ministeriales más importantes sobre la materia se encuadraban en la categoría de «no destinados a la publicidad». Como se daba por seguro que los padres católicos no aceptarían la implantación obligatoria de la escuela mixta, se procuró neutralizar su resistencia procediendo de forma gradual, con intervalos temporales y región por región.

---

30. Cf. H.G. Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-1937*, Maguncia 1971

31. Cf. R. Eilers, *Die nationalsozialistische Schulpolitik*, Colonia 1963, especialmente 22-28 y 85-98.

Se interpretaron además como favorables al resultado final apetecido algunas elecciones amañadas. Ya antes se reformó la enseñanza religiosa: en no pocas ocasiones se prohibió que las lecciones fueran impartidas por los clérigos, confiándolas a maestros no autorizados por la Iglesia. Se redujo cada vez más el número de horas previsto para esta asignatura. Se forzó el cierre de las escuelas regentadas por religiosos y sus alumnos pasaron a depender de las autoridades escolares estatales o municipales.

Respecto del gobierno, ni siquiera el ministerio del Reich para asuntos eclesiásticos fue capaz de poner orden en el caos de competencias que fue una de las características del Estado hitleriano. Y no pudo ya por la simple razón de que el ministro del ramo, Hans Kerrl (1887-1941), no tenía suficiente fuerza dentro del partido para imponer sus puntos de vista contra rivales más poderosos, deseosos de intervenir en el campo de la política eclesiástica. Su departamento carecía, además, de un órgano ejecutivo directo, mientras que el jefe de la policía, Himmler, tenía en la Gestapo un instrumento idóneo, que utilizaba con total autonomía, sin preocuparse gran cosa del ministerio de asuntos eclesiásticos. En consecuencia, no era Kerrl quien fijaba el rumbo de la campaña de oposición contra la Iglesia, sino sus rivales, Himmler, Heydrich, Bormann y Schirac quienes, por otra parte, rivalizaban entre sí por imponer medidas cada vez más radicalizadas.

Para los obispos, la ideología, las pretensiones y el afán de poder de una orientación política totalitaria eran fenómenos tan desconcertantes como para la mayoría de sus contemporáneos, de tal modo que primero tuvieron que adquirir cuenta cabal de la realidad y la significación de las nuevas coordenadas. El cardenal Bertram, en su calidad de presidente de todo el episcopado, protestó por escrito —bajo la expresa invocación de su posición jurídica— contra la injerencia del Estado en el ámbito de la Iglesia. Mantenía así su anterior línea de conducta de dirigir memorándums escritos a las autoridades civiles, sin desanimarse por los nulos resultados de su gestión. En la misma dirección avanzaba la cadena de notas diplomáticas[32] de la Santa Sede. Las pro-

32. Cf. D. Albrecht (dir.), *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung*, vol. I. *1933-1937*, Maguncia 1965, vol. II. *1937-1945*, Maguncia 1969.

testas del Vaticano contra las violaciones del concordato no dejaban nada que desear en punto a claridad y firmeza. Al ver la inutilidad de sus reclamaciones, que muchas veces ni siquiera recibían respuesta, Pío XI decidió, al fin, romper su silencio. En la encíclica *Mit brennender Sorge*, de marzo de 1937, denunció ante la opinión pública mundial la hostilidad del régimen nazi respecto del cristianismo [33].

Contrariamente al papa, el cardenal Bertram no pudo decidirse, a renunciar a su política de memorándum, ni siquiera cuando ni con la mejor voluntad podía ya ponerse en duda el fracaso de esta línea de conducta. Ya en el otoño de 1937, el obispo de Berlín, Preysing, pidió una revisión de aquella táctica defensiva, pero no pudo imponerla en Breslau [34]. Cuando Hitler pasó a la etapa de política exterior expansiva, iniciada con la anexión de Austria, en marzo de 1938, se suavizó temporalmente la agitación opresora interior, pero se mantuvo sin modificaciones el objetivo de ir reduciendo poco a poco la Iglesia, hasta su aniquilación total. La opresión siguió adelante tras el estallido de la guerra, en 1939, bajo el pretexto de supuestas necesidades bélicas.

Con la supresión de los jardines de infancia, decretada unilateralmente por el Estado en un abuso de fuerza, se eliminó el último obstáculo para la conquista total de las nuevas generaciones. Los clérigos caídos en desgracia fueron desterrados de sus lugares o enviados, sin formación de juicio, al campo de concentración de Dachau, donde muchos de ellos tuvieron que sufrir vejámenes y malos tratos [35]. El obispo Sproll de Rotenburgo fue expulsado de su sede, mediante tumultos organizados, porque no se prestó a dar su voto en las elecciones del Reich de 1938, y desterrado de su diócesis por la Gestapo. Sólo tras el hundimiento del Estado nacionalsocialista pudo retornar del exilio [36].

---

33. Cf. en D. ALBRECHT, vol. I, 404-443, las diferencias entre el texto definitivo y el borrador preparado por el cardenal Faulhaber.

34. Cf. W. ADOLPF, *Hirtenamt und Hitlerdiktatur*, Berlín 1965.

35. Cf. sobre este punto R. SCHNABEL, *Die Frommen in der Hölle*, Francfort 1966; E. WEILER, *Die Geistlichen in Dachau sowie in anderen Konzentrationslagern und Gefängnissen*, Mödling 1972. Los datos de los autores no siempre son coincidentes. Según la exposición de E. WEILER (p. 75 y 82), que es la más completa y exhaustiva de las publicadas hasta la fecha, de los 304 sacerdotes alemanes encarcelados en Dachau, murieron 67, y de los 83 austríacos, 18.

36. Cf. P. KOPF - M. MILLER (dirs.), *Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938-1945*, Maguncia 1971.

En 1940-1941, la Gestapo emprendió una campaña de saqueo de gran estilo cuando se incautó, mediante una serie de acciones dictadas por el capricho, de un conjunto de abadías, casas religiosas y seminarios sacerdotales, echando a sus habitantes a la calle. Al mismo tiempo, la dictadura nazi pervertía hasta límites que exceden las fuerzas de la imaginación humana, a través de la eliminación de los enfermos mentales —llamada, con expresión eufemista, eutanasia— y de la deportación o el asesinato de los judíos europeos, lo que se conoce como un Estado de derecho. Pero ni aun así abandonó el cardenal Bertram la línea de actuación de protesta interna que se había trazado. En su concepción del ministerio, acuñada por la vivencia del *Kulturkampf*, la permanencia de la administración de los sacramentos y la pastoral parroquial tenían prioridad absoluta sobre cualquier otro deber episcopal y, en casos concretos, incluso sobre la defensa pública de los derechos fundamentales de la persona. Tampoco los propugnadores de una defensa más enérgica y decidida deseaban la ruptura total, con todas sus funestas consecuencias, tan temida por el cardenal de Breslau. Pero no había otra alternativa frente a la política de compromiso, tan desacreditada por su absoluta ineficacia. En efecto, los detentadores del poder no eran insensibles a la presión de la opinión mayoritaria de la población. Pero, por supuesto, antes era necesario poner al desnudo los crímenes del régimen. Lo que éste temía, y lo que los fieles esperaban de sus obispos, lo aportaron los tres grandes sermones, pronunciados en el verano de 1941, por el obispo Galen (1878-1946) de Munster, contra las violencias de la Gestapo y el asesinato de enfermos mentales. Su resonancia fue tan excepcional que los convirtieron en acontecimiento de rango europeo.

Contrariamente a lo que sucedió con la campaña de la eutanasia, que no pudo permanecer oculta a pesar de todos los intentos de camuflaje, para los observadores internos de la situación alemana sólo se puso de manifiesto el penúltimo acto de la «solución final del problema judío», la deportación forzosa, y aun esto sólo era conocido a niveles locales. Ya en 1935, la conferencia episcopal de Fulda había agrupado las acciones de ayuda de la asociación de San Rafael y de la asociación de Caritas alemana en un «Comité de ayuda para los católicos no arios». Con todo,

los resultados fueron muy exiguos, debido a las severas limitaciones de los permisos para viajes a ultramar[37]. La «Obra asistencial del obispado de Berlín», creada por el obispo Preysing, se convirtió en centro de confluencia de ámbito local. En el último comunicado conjunto del episcopado bajo el dominio nazi, de agosto de 1943, conocido como la «pastoral del decálogo»[38], se acentuaba con claridad absoluta la individualidad del derecho a la vida. Los obispos hacían referencia, evidentemente, con estas palabras, también a los «hombres de raza y origen distinto». Pero no se registró una denuncia clara y explícita del episcopado contra el exterminio de los judíos.

El comportamiento de los lugartenientes de Hitler en los territorios del este y del oeste conquistados por el Reich constituye un elocuente testimonio de la suerte que habría corrido la Iglesia en el caso de que Alemania se hubiera alzado con la victoria. Ya antes, una vez consumada la anexión, en marzo de 1938, se declaró que Austria no era «territorio concordatario». Sus instituciones eclesiásticas quedaron en manos del régimen brutal de los funcionarios del partido, Austria, Lorena y —de forma radicalmente extremada— Warthegau[39] proporcionaron el negativo de la eficacia con que el concordato del Reich actuó como un escudo protector, hasta el último momento, y a pesar de las flagrantes violaciones, respecto de las diócesis del antiguo Reich.

Tras la capitulación incondicional, el 8 de mayo de 1945, las potencias vencedoras liquidaron los restos del dominio de Hitler, incluida la estructura interior del Estado alemán. En numerosos lugares, la Iglesia católica fue la única institución que pudo salvaguardar su identidad personal en los penosos instantes de aquella «hora cero». Su batalla espiritual contra el nacionalsocialismo, universalmente conocida, le proporcionó, al menos ante los aliados occidentales, una cierta autoridad durante las primeras fases de la reorganización municipal. Con todo, al poco tiempo los go-

37. Cf. L.-E. REUTTER, *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich*, Recklinghausen 1971.

38. Texto impreso en K. HOFMANN (dir.), *Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats*, Friburgo de Brisgovia 1946, 75-84.

39. Cf. B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 46-74.

biernos militares de las zonas de ocupación se dejaron guiar por otras influencias.

Ante la inmensa penuria material, los esfuerzos de la Iglesia se concentraron, en la primera época de postguerra, en las ayudas caritativas [40]. El punto culminante de la miseria se alcanzó cuando comenzó a fluir la inmensa corriente de fugitivos del este, despojados de todos sus bienes y expulsados de sus lugares de origen. Las fronteras de las zonas, caprichosamente trazadas, separaron y dividieron los territorios diocesanos e introdujeron, también en el ámbito eclesial, la división política alemana. Tras la muerte del cardenal Bertram, el 6 de julio de 1945, ejerció las funciones del cargo en Breslau un vicario capitular alemán, Ferdinand Piontek. Pero sólo un mes más tarde, el cardenal Hlond, hombre de decisiones expeditivas, le obligó a presentar la renuncia. En su calidad de primado de Polonia, Hlond tomó bajo su mano la administración de las diócesis para, provisto por la Santa Sede del título de administrador apostólico, enviar obispos auxiliares a las regiones occidentales alemanas bajo administración polaca.

Los obispos alemanes se reunieron, por primera vez después de la guerra, en agosto de 1945, en Fulda, bajo la presidencia del arzobispo de Colonia, Josef Frings (nac. en 1887, arzobispo en 1942, cardenal en 1946). Tal como habían hecho anteriormente frente a las violaciones jurídicas del régimen nazi, también ahora elevaron, ante el consejo de control aliado, y en nombre de una nación sin voz, sus protestas contra la anarquía y la arbitrariedad, contra los encarcelamientos automáticos de quienes sólo de nombre habían sido miembros del partido, contra la expulsión de sus hogares de millones de alemanes orientales. Durante los años de la guerra, Pío XII había mantenido un vivo intercambio epistolar con muchos obispos de Alemania [41]. La voz del papa fue también la primera que, a nivel mundial, pidió prudencia y justicia para los vencidos [42], todavía cuando la oleada de odio desencade-

---

40. Cf. H.-J. WOLLASCH (dir.), *Humanitäre Auslandshilfe für Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg*, Friburgo de Brisgovia 1976.

41. Cf. B. SCHNEIDER, *Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939-1945*, Maguncia 1966.

42. Así en el discurso ante el Colegio cardenalicio, el 2 de junio de 1945. Texto impreso en B. WUESTENBERG - J. ZABKAR (dirs.). *Der Papst an die Deutschen*, Francfort 1956, 103-110.

nada por Hitler se desbordaba impetuosamente sobre todos los alemanes sin distinción.

Tras la decisión de las potencias victoriosas de cerrar todas las representaciones diplomáticas existentes en Berlín, incluida la nunciatura apostólica, Pío XII procuró, por todos los medios a su alcance, estar presente, siquiera fuera mediante una representación informal, para prestar consejo y ayuda. Así surgió, en los últimos días del otoño de 1945, la misión vaticana de Kronberg (cerca de Francfort). Fue presidida, con gran acierto, desde 1946, por el obispo americano de origen alemán Aloysius Muench (1889-1962)[43]. La misión fue el germen de la nueva representación de la Santa Sede en Alemania que, tras la formación de la república federal, en 1951, trasladó su sede a Bad Godesberg, con el rango de nunciatura.

Los desplazamientos de población, de enorme amplitud, iniciados por las campañas de nuevos asentamientos del régimen nazi y por la huida de las bombas de la guerra, culminaron en una inmensa corriente que arrastró a cerca de 11 millones de personas expulsadas de sus hogares. Este hecho enfrentaba la pastoral —aparte de inmediata necesidad de aportar ayuda humanitaria— con problemas de magnitud y tipo nunca hasta entonces conocidos. En algunas regiones se alteraron, sin plan ni concierto, las fronteras confesionales, que habían permanecido más o menos estables desde los tiempos de la reforma, o desaparecieron del todo, en virtud de la mezcla total de población católica y protestante. Se produjo así, casi por doquier, una situación de diáspora, tal como advirtieron dolorosamente muchos de los participantes al Katholikentag de Maguncia en 1948. El desolador panorama de aquella hora quedó resumido en la fórmula: «Alemania, tierra de misión.»

Como en todos los demás ámbitos, también en el religioso se inició una tarea de reconstrucción a partir de cero. Los obispos no hicieron, pues, de la necesidad virtud, cuando intentaron organizar la pastoral a tenor de las llamadas situaciones naturales y se opusieron enérgicamente a la formación de centrales asociativas supradiocesanas al viejo estilo. Aunque también éstas resurgieron

43. Cf. C.J. BARRY, *American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench*, Collegeville 1969.

de sus cenizas y aunque muy pronto perdió su brillante atractivo el lema, abusivamente utilizado, de «la parroquia como centro», el catolicismo asociativo no tuvo un renacimiento consistente. Era evidente que quedaba ya definitivamente a las espaldas la edad de oro de las organizaciones confesionales de masas, con sus cientos de miles de afiliados. Contribuyó no poco a aquel clima, que contemplaba con suspicacia toda vinculación a una organización, el rigor con que, en la primera fase de la postguerra, las potencias ocupantes, de manera muy especial la norteamericana, llevaron adelante el proceso de desnacificación de hasta el último miembro del NSDAP. Con todo, el golpe decisivo lo asestó la difusión de la televisión en los años 50. Entraba así en escena un competidor que causó una ruptura profunda respecto de toda forma de compañía o asociación fuera del hogar.

Ante la lucha de aniquilación emprendida por el nacionalsocialismo contra el cristianismo, clérigos y políticos de ambas confesiones religiosas alemanas se habían visto literalmente empujados a la formación de un frente defensivo común. De este modo, se superaron, ya de entrada, muchas de las reservas que los obispos católicos habrían podido sentir tras la fundación de la Unión Cristiana Social (CSU) de Baviera y la Unión Cristiano-Demócrata (CDU) en el resto de Alemania, antes de dar su aprobación a la formación de un partido de integración con una orientación fundamentalmente cristiana. En consecuencia, contemplaron con cierto escepticismo los esfuerzos de algunos imperturbables partidarios del Zentrum por resucitar (por ejemplo en Renania-Westfalia) este partido, sobre bases estrictamente confesionales, dividiendo así a la masa de electores católicos. La consecuencia fue que en algunas regiones la idea de unión alcanzó su pleno florecimiento con un cierto retraso. Las cartas pastorales sobre el tema de las elecciones fueron en los años 60, y una vez reanudada esta tradición, menos incisivas y, en general, se limitaban a insistir en el deber de votar y en la necesidad de elegir candidatos de probada orientación cristiana. Sólo en muy contadas ocasiones se lanzaron algunos clérigos a la arena electoral. A la tendencia postconciliar de algunos jóvenes profesores de teología, deseosos de intervenir activamente a favor de las llamadas iniciativas electorales, respondió, en el otoño de 1973. la conferencia episcopal alemana con

la prohibición de que «un sacerdote se comprometa públicamente, en el seno de un partido o a favor de un partido, o por la elección de un partido» [44].

Durante los trabajos preparatorios de la constitución de la república federal, constituida en 1949, en el territorio de las tres zonas de ocupación occidentales [45], el episcopado se preocupó expresamente de que la ley fundamental de Bonn reconociera los derechos de los padres. Con todo, los defensores de esta idea no consiguieron imponerla en el consejo parlamentario. Se registraron también enconados debates en torno a la vigencia del anterior concordato del Reich. El principio general fijado en el artículo 123 de la constitución federal tuvo diversas interpretaciones, según los puntos de vista de cada partido. El segundo gobierno Adenauer solicitó del tribunal constitucional de Karlsruhe una declaración vinculante, cuando, en 1955, el *Land* de la Baja Sajonia declaró abolidas las cláusulas concordatarias en materia de enseñanza. La sentencia de 26 de marzo de 1957 respondía, por una parte, en sentido afirmativo, a la pregunta de la actual vigencia del concordato, pero, por otra, negaba a la federación competencia para imponer cláusulas concordatarias en materias culturales [46]. Aunque, considerada en su conjunto, la sentencia del tribunal de Karlsruhe era insatisfactoria para el socio eclesiástico concordatario, sirvió, en todo caso, para llegar a un nuevo acuerdo entre el *Land* de Baja Sajonia y la Santa Sede, a través del concordato de 26 de febrero de 1965. También sirvió para regular el problema escolar el concordato con Renania-Westfalia, concluido el 15 de marzo de 1973.

A tenor de las normas fijadas por el concilio Vaticano II, la Conferencia episcopal alemana se dio, en 1967, un estatuto propio, aunque de hecho la Conferencia venía actuando desde hacía ya varios decenios. También la asociación de diócesis alemanas recibió un soporte jurídico unitario. Ya a finales de 1965, la dirección de esta conferencia pasó del cardenal Frings, que fue hasta

---

44. HK 27 (1973) 549.

45. Para el período de tiempo posterior a la fundación de la república federal y para las correcciones a la exposición de F. Spott (supra, en la bibliografía), cf. K. FORSTER, *Deutscher Katholizismus in der Adenauer-Ära*, en *Konrad Adenauer und seine Zeit*, vol. II, Stuttgart 1976, 448-520.

46. Cf. F. GIESE - F.A. VON DER HEYDTE, *Der Konkordatsprozess*, Munich 1957-1959.

1969 arzobispo de Colonia, a manos del cardenal de Munich Julius Döpfner (1913-1976, en 1948 obispo de Wurzburgo, en 1957 obispo de Berlín, en 1958 cardenal, en 1961 arzobispo de Munich). Todavía no se ha obtenido una respuesta satisfactoria a la pregunta de si la presencia —promovida de hecho por el concilio— de obispos auxiliares, cuyo número ha aumentado extraordinariamente en algunos lugares, en las conferencias episcopales ha sido beneficiosa o perniciosa para las asambleas de obispos. Además de la conferencia plenaria, existen, a nivel regional, la conferencia episcopal bávara, la de Alemania occidental y la conferencia de ordinarios de Alemania oriental. Con todo, a raíz de la erección del muro de Berlín (1961), y como consecuencia de la política de delimitación de la República democrática alemana, a los prelados de esta última se les prohibió participar en las asambleas plenarias de Fulda.

En el marco de la *Ostpolitik* propugnada, desde 1969, por la coalición gubernamental SPD-FDP, y cediendo a la obstinada presión del episcopado y del gobierno de Polonia, a finales de 1972 la Santa Sede reconoció la línea Oder-Neisse como frontera estatal polaca y creó una nueva división diocesana en las regiones anexionadas por Polonia. Una similar concesión del Vaticano intentó conseguir también la República democrática alemana para establecer, mediante la fusión de enclaves germanooccidentales con jurisdicciones propias de Alemania oriental, una división coincidente con las fronteras estatales.

Austria

La proclamación, en 1918, de la República de Austria, privó a la Iglesia católica del escudo protector imperial. Al finalizar la primera guerra mundial, se abrió un período lleno de tensiones políticas y culturales. Mientras que en Alemania la socialdemocracia mantenía una actitud distante y recelosa respecto de la Iglesia, el marxismo austríaco (austromarxismo) la combatía con una pasión ideológica de incomparable virulencia[47]. En una nación en

47. Cf. P.M. Zulehner, *Kirche und Austromarxismus*, Viena 1967.

la que el 90 por 100 de la población era católica, la oposición de los partidos políticos se polarizaba en dos grandes bloques: los cristianos sociales y los socialistas.

La postura antirreligiosa o incluso atea de estos últimos fue mucho más allá de cuanto había propugnado la Internacional socialista, ya que las componentes ideológicas del programa del partido austríaco llevaban el sello de la más absoluta exclusividad. En Austria, socialismo significaba antirreligión y quien deseara pertenecer al partido debía romper con la Iglesia. Sólo sobre este telón de fondo puede entenderse la agitación, a veces fanática, con que las asociaciones de librepensadores afines a la izquierda intentaban distanciar de la Iglesia a los electores y afiliados del partido socialista. En dos oleadas sucesivas, el número de católicos que entre 1918 y 1928 abandonaron la Iglesia ascendió a 135 000, sobre un total de 6,1 millones de fieles. Se trataba, pues, de un proceso verdaderamente inquietante para la Iglesia.

El hecho de que durante algunos años estuviera al frente tanto del partido socialcristiano como del gobierno un eclesiástico añadió un nuevo elemento de tensión a la política interior. El prelado Seipel (1876-1932), jefe del partido socialcristiano de 1921 a 1930, supo alcanzar, como canciller federal (1922-1924 y 1926-1929), una influencia y un prestigio que desbordaron las fronteras austríacas [48]. Hombre de Estado de excepcional categoría, mereció las alabanzas incluso de sus propios adversarios políticos, pero también él tuvo que enfrentarse con la problemática profesional del sacerdote político. Comenzó a sentir la vulnerabilidad específica de su situación cuando, en 1927, tras la actuación policial ante el incendiado palacio de justicia de Viena, fue calificado de «prelado sin piedad». En todo caso, para el episcopado eran tan evidentes las desventajas de un compromiso político partidista por parte de los clérigos que, a finales de 1933, es decir, apenas un año después de la muerte de Seipel y de la disolución del parlamento por Dollfuss, la conferencia episcopal austríaca pidió a los clérigos que renunciaran a todos sus cargos políticos.

Dado que el arzobispo de Viena residía en la capital del Estado, los sucesos del gobierno le afectaban, en cuanto presidente

---

48. Cf. K von Klemperer, *Ignaz Seipel, Staatsmann einer Krisenzeit*, Graz - Viena - Colonia 1976.

de la conferencia episcopal, mucho más de cerca que al cardenal Bertram, residente en Breslau. En 1918, durante la fase de transición de la monarquía a la república, Gustav Piffls (1864-1932; arzobispo en 1913, cardenal en 1914) adoptó una postura prudente y realista. Su sucesor, Theodor Innitzer (1875-1955; arzobispo en 1932, cardenal en 1933), fue un hombre dedicado a la caridad, que durante la época de la persecución antisemita, se puso de parte de los judíos con una actitud valerosa y ejemplar [49].

Los obispos contemplaron, no sin ciertas reservas, el experimento puesto en marcha por el canciller federal cristianosocial Dollfuss (1932-1934), y continuado por Schuschnigg (1934-1938), de un Estado estamental cristiano. Por otra parte, no deseaban añadir nuevas dificultades a los hombres de gobierno católicos, ya duramente hostigados por Hitler y sus partidarios austríacos. Pero es que, además, la pretensión de marcar distancias respecto de la política del gobierno implicaba algunos riesgos, ya que los planificadores del Estado estamental invocaban en su apoyo algunos pasajes de una encíclica pontificia. La tentativa de derivar de la *Quadragesimo anno* aquella planificación era, por supuesto, discutible. Pero esto no impedía que los críticos hicieran a la Iglesia responsable de los proyectos acariciados por la política austríaca. Desde 1930 se entablaron negociaciones concordatarias con la Curia, sobre todo para eliminar la confusión que habían provocado las autoridades socialistas regionales cuando, por su propia cuenta, intentaron suavizar la dureza de la legislación matrimonial de la época de la monarquía mediante dudosas iniciativas. El acuerdo no pudo firmarse hasta el 5 de junio de 1933, bajo el gobierno de Dollfuss [50], y aun entonces no sin que interviniera un cálculo político del gobierno que, por este medio, esperaba consolidar su posición, tanto en el interior como en el exterior [51].

En marzo de 1938, en plena euforia de la anexión, el cardenal Innitzer sucumbió pasajeramente a las engañosas maniobras de los intermediarios nacionalsocialistas. Pero ya en octubre se había convertido en blanco de violentas manifestaciones de repulsa de

---

49. Cf. V. Reimann, *Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom*, Viena 1967.
50. Para el contenido, cf. Schmidlin, PG IV 126-128.
51. Cf. E. Weinzierl, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Munich 1960.

los nazis[52]. Mientras tanto, se había desencadenado una brutal opresión contra la Iglesia, que secó en raíz todas las ilusiones. Con la intención de liberarse de todo tipo de trabas para sus actuaciones, los nazis declararon que el concordato austríaco había perdido su validez, restringiendo a los estrictos límites del antiguo Reich la vigencia del concordato alemán. De este modo, las autoridades del Estado y del partido pudieron limitar en cinco meses la esfera de influencia de la Iglesia en Austria mucho más drásticamente de cuanto habían conseguido durante cinco años en Alemania. Mediante decisiones unilaterales, se disolvieron las asociaciones, se cerraron las escuelas y facultades teológicas (Innsbruck, Salzburgo, Graz), se expropiaron los bienes de los conventos y se abolió la enseñanza planificada de la religión.

En el decurso de una nueva oleada de deserciones de los católicos, afloró a la superficie un cierto descontento sobre el comportamiento de los obispos durante la era Dollfuss. Mientras que, hasta entonces, las subvenciones para la remuneración del clero se venían haciendo a cargo de los fondos religiosos creados por José II con los bienes de la Iglesia, y los déficits se cubrían con congruas aprobadas por el parlamento, ahora los nuevos detentadores del poder suprimieron todas las prestaciones del Estado, sustituyéndolas por el sistema de contribuciones eclesiásticas. La nueva normativa, dictada con la expresa intención de debilitar la situación económica de la Iglesia, tuvo un efecto radicalmente contrario, porque el pueblo fiel no consideró aquel impuesto como un molesto deber, sino como un modo de confesar y reconocer su fe y su lealtad a la Iglesia.

A diferencia de Alemania —que fue «conquistada» y no «liberada», como Austria— ya en abril de 1945, es decir, antes incluso del final oficial de la guerra, pudo formarse en Viena un gobierno austríaco, aunque tuvo que compartir, durante un largo decenio, su autoridad y sus competencias con las cuatro potencias ocupantes. Durante los años de opresión del nacionalsocialismo, la destrucción de los puntos de apoyo externo había provocado una corriente de profundización de la pastoral, atenta a los pro-

---

52. Cf. J. Fried, *Nationalsozialismus und Katholische Kirche in Österreich,* Viena 1947; E. Weinzierl, *Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus,* en «Wort und Wahrheit» 18 (1963) 417-429 y 493-526; 20 (1965) 774-804.

blemas actuales, y puso en marcha impulsos que alcanzaron su plena fructificación en la época de postguerra.

A partir de 1945, el partido popular austríaco, sucesor del cristianosocial, y el partido socialista de Austria trabajaron juntos durante más de dos decenios en gabinetes de coalición, superando la radical oposición que los había enfrentado en la época de la primera república.

Entre los partidos en el gobierno se produjeron largas discusiones sobre la vigencia jurídica del concordato de 1933. Finalmente, se llegó a una solución de compromiso con Roma, en el sentido de admitir, en principio, la validez del acuerdo, pero expresando al mismo tiempo el deseo de negociar otro nuevo. Con todo, Pío XII se negó a escuchar propuestas que, por los motivos que fueren, pretendían renunciar al contenido del concordato. Sólo bajo su sucesor pudieron iniciarse las conversaciones, que desembocaron en una serie de acuerdos sobre puntos concretos.

Estos acuerdos se referían sobre todo a la organización de las diócesis, asentada ahora sobre una base definitiva, que superaba las soluciones provisionales adoptadas a partir de 1919 a título de medidas transitorias. Así, en la parte de Burgenland anexionada a Austria después de la primera guerra mundial, se creó (23 de junio de 1960) la diócesis de Eisenstadt y con algunas de las regiones del Tirol septentrional y Voralberg, pertenecientes al obispado de Brixen, se formaron las diócesis de Innsbruck (7 de julio de 1964) y Feldkirch (7 de octubre de 1968). Contribuyó también a crear un clima de distensión en las relaciones Iglesia-Estado la regulación jurídica de las posesiones eclesiásticas, en virtud del tratado de 23 de junio de 1960. En él se establecía que el 90 por 100 de los fondos de la Iglesia pasarían a propiedad del Estado, a cambio de una compensación, fijada para cada ejercicio económico. Ya en 1945, los obispos se habían pronunciado a favor del mantenimiento del sistema de contribución eclesiástica. También se consiguió un compromiso satisfactorio, mediante el tratado de 9 de julio de 1962, para el problema de las subvenciones estatales a las escuelas privadas católicas.

Para llegar a un entendimiento entre los partidos gobernantes sobre materias en parte extremadamente conflictivas, fue preciso allanar primero el camino mediante la paulatina supresión de las

contradicciones en tema de política cultural. A ello ha contribuido de forma sustancial el hecho de que, desde mediados de los años 50, han ido pasando a un segundo plano, y cada vez más aceleradamente, merced a la corriente del cambio generacional, los últimos representantes del austromarxismo hostil a la Iglesia del período de entre guerras.

SUIZA

Las cuatro comunidades lingüísticas, a veces fraccionadas en grupos menores en virtud de franjas confesionales transversales, convierten a Suiza en un Estado de compleja pluralidad, y no sólo desde el punto de vista político. También desde el punto de vista de la organización eclesiástica constituye un caso especial. Sus cinco obispados, aunque limítrofes entre sí, carecen de conexión, ya que no forman una provincia eclesiástica. De aquí deriva para la conferencia episcopal suiza una función de cohesión para la solidaridad supradiocesana superior a la desempeñada por las conferencias episcopales de otros países.

Durante la primera guerra mundial se dieron ya algunos pasos en el camino hacia la reanudación de relaciones con la Santa Sede, interrumpidas en el siglo XIX. El consejo federal permitió, en efecto, que un delegado pontificio fijara su residencia permanente en Suiza, para promover las ayudas humanitarias de Benedicto XV. Ya sólo faltaba un paso para la acreditación de un nuncio en Berna. Este paso se dio en 1920. Se rechazó, en cambio, la idea de enviar un diplomático suizo al Vaticano, para no despertar la animosidad de algunos círculos protestantes.

Si bien es cierto que en la convivencia ciudadana concreta se han ido limando las aristas de los enfrentamientos confesionales tradicionales, durante muchos años hubo que renunciar a la esperanza de la supresión de la cláusula de excepción anticatólica de la constitución suiza, que prohibía los conventos y las residencias de jesuitas. Aunque la aplicación básicamente liberal de esta discutida norma contribuyó a suavizar su dureza en el terreno de la práctica, en definitiva anticonstitucional, no bastaba para arrancar la espina de la desigualdad jurídica. Hasta la revisión

de la constitución, apoyada por el referéndum popular de 20 de mayo de 1973, no se produjo un cambio en la situación. Y aún así, no deja de ser significativo el hecho de que, frente al 55 por 100 de votos a favor de la supresión, nada menos que un 44 por 100 se pronunciara a favor del mantenimiento de aquella hipoteca antidemocrática. Este resultado es un elocuente testimonio de la gran dureza con que una parte de la población evangélica suiza se mantenía anclada, a despecho de las recomendaciones del consejo federal y de los dirigentes políticos y eclesiásticos, en unos prejuicios confesionales hondamente arraigados.

En el terreno político, el grueso de los católicos suizos se sentía vinculado al partido popular cristiano demócrata, fundado en 1921 como partido popular conservador. En las elecciones parlamentarias de 1975 consiguió el 21 por 100 de los votos, lo que le convertía en una fuerza política muy similar a la de los socialdemócratas (25 por 100) y los liberales (22 por 100)[53].

La situación en territorios de lengua alemana después del concilio Vaticano II

En la época subsiguiente al concilio Vaticano II, la Iglesia católica tuvo que enfrentarse, en los territorios de lengua alemana, con situaciones y problemas que habían evolucionado en una dirección muy similar en las diversas regiones de este ámbito geográfico. Dado que los decretos programáticos del concilio se vieron insertos en el oleaje de una revolución cultural de amplitud universal, su realización, a partir de 1965, coincidió sólo en parte con las intenciones de los padres conciliares. En consecuencia, se hace preciso distinguir entre las resoluciones escritas del concilio y lo que se quiso extraer de ellas bajo la influencia desviadora de catalizadores extraeclesiásticos. Bajo la resaca de movimientos de emancipación a veces de signo radical, que equiparaban ciegamente el progreso con el cambio y diluían su fundamentación objetiva, el contenido de los decretos aprobados pasó a ser una cuestión secundaria y tuvo que ceder el puesto a un imaginario

53. Para la situación actual, cf. R. WEIBEL-SPIRIG *Katholizismus in der Schweiz*, en HK 30 (1976) 211-217.

«espíritu del Concilio». Quienes lo invocaban, lo entendían como una especie de patente de corso para todo tipo de modificaciones. En lugar de una implantación organizada y planificada de las ideas conciliares en la realidad de la Iglesia, se abrió paso el ímpetu desatado del espíritu revolucionario del tiempo. En lugar del orden fiable, el experimento caprichoso. Esta evolución afectó a la liturgia más que a ningún otro ámbito de la vida eclesial. El hecho de que las irritantes iniciativas arbitrarias de algunos clérigos no fueran sujetas a correctivo, de que primero se pusieran en práctica evoluciones singulares y no autorizadas, que luego eran elevadas a la categoría de normas, no era en modo alguno el camino adecuado para fortalecer el claudicante poder de dirección. Mayor continuidad y decisión manifestaron los episcopados regionales en la defensa de los valores éticos básicos, por ejemplo en las controversias acerca de la despenalización de la interrupción del embarazo. En este ámbito, las declaraciones del episcopado despertaron un amplio eco y provocaron manifestaciones de protesta en la República federal y la iniciativa de una campaña de recogida de firmas en Austria.

Por otro lado, cuando la investigación teológica se desvinculó de unos mecanismos de control demasiado exagerados y desacreditados, se creó una situación que arrojó sobre el nivel medio de los fieles cargas desacostumbradas. El hecho de que el vehemente replanteamiento de los problemas no se detuviera ni siquiera ante lo que constituye el núcleo de las convicciones de fe católicas, sino que intentó aplicar, también en estos puntos fundamentales, la misma idea del pluralismo que en las zonas doctrinales periféricas, hizo cada vez más difícil la tarea de dar una respuesta clara a la pregunta de la esencia genuina del catolicismo. El enfrentamiento entre teólogos y la extraordinaria reserva del magisterio han sembrado en el pueblo fiel inseguridad y confusión. Mientras que a los sencillos creyentes sólo se les reserva el nivel inferior de intervención, se sienten empujados por la duda de si deben interpretar las reservas de los responsables como una tolerancia admisible o como una permisividad de tipo oportunista. Cursar órdenes a los teólogos para que pongan tranquilidad en sus enfrentamientos doctrinales es tarea problemática para los titulares del magisterio oficial, entre otras cosas porque los medios de co-

municación colectiva interesados en el aspecto sensacionalista de las controversias intraeclesiásticas se constituyen, por propia decisión, en abogados de lo que ellos definen como el partido «más débil» y llevan hasta las más pequeñas aldeas unas discusiones que primero deberían madurar en el sosiego de los estudios de los especialistas.

Tras los laureles de la victoria, tributados con una cierta precipitación, sobrevino inevitablemente, en la época postconciliar, la desilusión ante el curso real de los acontecimientos. Con todo, esto explica sólo en una mínima parte por qué se han relajado tanto y tan sorprendentemente los lazos de unión entre la gran masa de los creyentes y la Iglesia como institución. Incluso allí donde la separación no llegó a la ruptura formal —y aun prescindiendo del hecho de que las defecciones han crecido de forma alarmante— las estadísticas fiables sobre las prácticas religiosas de los creyentes señalan, sin lugar a dudas, una pérdida de autoridad y una disminución de la confianza. De la curva descendente de la asistencia regular a los actos del culto y a la recepción de los sacramentos, en especial respecto del bautismo y del matrimonio, puede deducirse que está afectando a círculos cada vez más amplios la idea, profundamente anticatólica, de que los auxilios salvíficos de la Iglesia no son imprescindibles. Dieron impulso a estas tendencias relativistas, en primer lugar, la mayor valoración —entendida en sentido ecuménico— de las restantes confesiones cristianas y, sobre todo, la difusión, cada vez más amplia, de un «cristianismo anónimo», no encuadrado en iglesias, a través del cual resulta cuestionable para el tipo medio de creyentes el sentido del ser católico.

Tampoco la reforma de la liturgia, en la que tantas esperanzas se habían depositado, ha contribuido a llenar los recintos de las iglesias, sino a vaciarlos. A la decisión, por todos alentada, de introducir las lenguas populares, siguió una fase de experimentación desmesurada, que respondía a una concepción de los servicios litúrgicos impregnada de subjetivismo. Y aunque es cierto que los nuevos misales, definitivamente aprobados, pusieron ciertos diques a este torrente de subjetividad, no han intentado eliminarlos por completo. En consecuencia, la misa, con su ceremonial monolítico, ha sido sustituida por un esquema variable,

cuyos espacios huecos pueden llenarse a tenor de los gustos individuales, pero que mantienen alejados de la misa dominical a los fieles que se sienten vinculados a la Iglesia. No han faltado, además, y esto es muy importante, voces que han pretendido sustituir el concepto, supuestamente obsoleto, de «pueblo de la Iglesia» por el nuevo lema eclesiológico de «comunidad eclesial» o «comunidad de base», a la que no deben pertenecer todos los creyentes, sino sólo los «comprometidos». En esta perspectiva, el movimiento de distanciamiento no es ya una debilitación de la Iglesia considerada como un todo, sino un proceso de selección, que se debe estimular y fomentar.

La crisis generalizada de la Iglesia se ha dejado sentir, con mayor fuerza que en ningún campo, en el de la concepción del ministerio y del sacerdocio. Esta crisis tuvo su manifestación externa en el formidable retroceso numérico de sacerdotes, de modo que son cada vez menos las parroquias que pueden contar con un párroco propio. Las consecuencias de esta ausencia de sacerdotes sólo se percibirán, en toda su amplitud, en el futuro. La disminución del número de aspirantes al sacerdocio y el traslado a otros campos de actividad de no pocos sacerdotes, han provocado una inversión de la pirámide de edad sacerdotal.

Los portaestandartes de las corrientes antiautoritarias y antiinstitucionales han promovido en algunas diócesis asociaciones de clérigos de la generación joven y mediana, ligadas entre sí con débiles lazos, que se entienden como la réplica crítica frente a la autoridad episcopal. Aunque a estos diversos grupos de solidaridad sacerdotal no les faltó, durante la fase fundacional 1960-1970, el apoyo y la resonancia de los medios de comunicación de masas, han ido desapareciendo poco a poco de la discusión pública. Pero ya el simple hecho de que pudieran formarse tales grupos es un claro indicio de la reducción del espacio de libre decisión que les va quedando a los obispos.

De todas formas, la autoridad ministerial de la Iglesia podrá resistir todos los ataques, tanto interiores como exteriores, mientras se atenga a principios firmes y no se disuelva a sí misma mediante contradicciones internas. Pero es justamente la fe en la conformidad de los principios de la actuación episcopal la que está entrando en crisis en amplios círculos del pueblo fiel, que

hasta ahora se venían pronunciando no en contra, sino precisamente a favor de la permanencia de la autoridad pastoral. Esta actitud crítica ha sido desencadenada por el diferente uso que se ha hecho del poder de dirección a través de la prohibición de celebrar la misa según el rito tridentino. Esta prohibición contrasta de forma ostensible con la miopía con que durante largos años han permitido los obispos todo tipo de aberraciones y arbitrariedades litúrgicas. El pasivo dejar hacer en unos casos y la resolutiva actuación en otros han forzado la inevitable sospecha de que las decisiones del ministerio pastoral no han sido dictadas en primer término por consideraciones objetivas, sino por la medida de obediencia que podía esperarse de cada uno de los grupos. Ahora bien, si el uso de la autoridad episcopal se guía demasiado por consideraciones pragmáticas, que cederían a la tentación de tratar a los progresistas con talante liberal y a los conservadores, en cambio, de forma autoritaria o —para decirlo con fórmula más punzante— si se pretende salir al encuentro de los unos con el amor sin autoridad de la Iglesia y al de los otros con autoridad sin amor, el resultado final sólo puede ser un creciente distanciamiento.

Tras algunas deliberaciones iniciales y varios tanteos hechos a nivel diocesano (Hildesheim, Viena) por llevar hasta las parroquias, mediante programas basados en las posibilidades reales, los impulsos del Concilio, a finales de los años sesenta se impuso la tendencia de acometer estas tareas a través de sínodos nacionales. El primero de ellos fue el constituido a principios de enero de 1971 en Wurzburgo, bajo el nombre de «Sínodo conjunto de los obispos de la República federal de Alemania». Le siguieron, aunque con unas normas parcialmente diferentes, el «Proceso sinodal austríaco» y el «Sínodo suizo 72». Si bien el planteamiento original pretendía una «germanización» del Concilio, la Asamblea de Wurzburgo desbordó ampliamente el marco conciliar, al proponer un catálogo que inicialmente abarcaba más de 50 puntos temáticos, aunque de hecho sólo se analizaron 19. Algunos de ellos fueron aprobados por amplia mayoría y otros —como el relativo a la Iglesia en el mundo del trabajo— sólo tras ásperos debates. Los católicos de Alemania central no pudieron asistir al sínodo de Wurzburgo, debido a la política de estrangulamiento

practicada por la República democrática alemana. Al igual que en los restantes países del área de dominio comunista, la Iglesia de Alemania oriental está sujeta a una estricta vigilancia estatal y sólo tiene aquella libertad de movimiento que le conceden las autoridades civiles de cada país, en la República democrática de Alemania concretamente la que estipula el departamento de asuntos eclesiásticos, creado en 1957. Abandonados a sus propios recursos, los católicos centroalemanes convocaron su asamblea eclesiástica, bajo el *nombre de «Sínodo pastoral de las jurisdicciones de la República democrática alemana»*. Las sesiones se celebraron en la iglesia imperial de Dresde.

A varios años ya de distancia del concilio Vaticano II, es del todo evidente que la Iglesia, considerada en su conjunto, aún no ha recorrido en toda su longitud el camino de la reforma postconciliar. Sólo el futuro dirá en qué forma y con qué autoridad se llevará a cabo este proceso de transformación. Por lo que hace a los territorios de lengua alemana, aún no aparecen en el horizonte los mensajeros de una nueva coherencia y una renovada estabilidad. Y sin ellos no será posible reconquistar el terreno perdido.

XIX. LA IGLESIA EN LOS PAÍSES DEL BENELUX

FUENTES: *Bélgica: Lettres pastorales des évêques de Belgique, 1800-1961*, VI, 1906-1926; VII, 1926-1961; *Actes du VIe Congrès catholique de Malines*, 8 vols., Bruselas 1937; *Verhandelingen van het VIe Katholiek Kongres van Mechelen*, 8 vols., Bruselas 1937; R. HOUBEN - F. INGHAM, *Le pacte scolaire et son application*, Bruselas ²1962; M.A. WALKKIERS. *Sources inédites relatives aux débuts de la J.O.C.*, 1919-1925; Lovaina 1970.

Países Bajos: «Analecta» (de diversos obispados, en los que se han publicado las declaraciones oficiales de los obispos holandeses, así como cartas y discursos de algunos obispos concretos); «Katholiek Archief» (desde 1970: «Archief van de kerken»); «Rapporte und Memoranden des Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut» (KASKI); «Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkpronvincie», 7 partes (Amersfoort 1968-1970).

BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* J. BARTIER y otros, *Histoire de la Belgique contemporaine, 1914-1970*, Bruselas 1974; T. LUYCKX, *Politieke geschiedenis van België van 1789 tot heden*, Bruselas ³1973; E. DE MOREAU, *Le catholicisme en Belgique*, Lieja 1928; J. KERKHOFS - J. VAN HOUTTE (dirs.), *De Kerk in Vlaanderen. Pastoraal-sociologische studie van het leven en de structuur der Keerk*, Tielt 1962; *Structures et évolution du monde catholique en Belgique*, en «Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.P.» 252-254 (10 février 1967); K. DOBBELAERE - J. BILLIET, *Godsdienst in België. Een sociologische verkenning*, en «De gids op maatschappelijk gebied» 64 (1973) 879-894, 983-998, y 65 (1974) 39-56; R. AUBERT, *L'Église catholique et la vie politique en Belgique depuis la seconde guerre mondiale*, en «Res publica» 15 (1973) 183-203; R. BOUDENS, *Kardinaal Mercier en de Vlaamse Beweging*, Lovaina 1975; J. KEMPENEERS, *Le cardinal Van Roey en son temps, 1874-1961*, Bruselas 1971; W. PLAVSIC, *Le cardinal Van Roey*, Bruselas 1974; H. HAAG, *Rien ne vaut l'honneur. L'Église belge de 1940 à 1945*, Bruselas 1946; R. AUBERT, *Organisation et caractère des mouvements de jeunesse en Belgique*, en «Politica e Storia» 28

(1972) 271-323; P. JOYE - R. LEWIN, *L'Église et le mouvement ouvrier en Belgique*, Bruselas 1967; S.H. SCHOLL (dir.), *150 jaar katholieke arbeidersbeweging in België (1789-1939)*. t. I: *De katholieke arbeidersbeweging (1914-1939)*, Bruselas 1966; J. VERHOEVEN, *Joseph Cardijn, prophète de notre temps*, Bruselas 1971; A. DENDOOVEN, *Ontstaan, structuur en werking van de Vlaamse K.A.J.*, Amberes 1967; L. VOYÉ, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique domincale en Belgique à une interpretation théorique*, Bruselas 1973; J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflet de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889-1940*, Lovaina 1973; P. DEBOUXHTAI, *Antoine le guérisseur et l'Antoinisme*, Lieja 1934; id., *L'Antoinisme*, Lieja 1945.

Luxemburgo: G. TRAUSCH, *Un demi siècle d'histoire contemporaine luxembourgeoise, 1914/18-1973: Cinquantenaire de la Chambre du Travail*, Luxemburgo 1973; A. HEIDERSCHEID, *Aspect de sociologie religieuse du diocèse de Luxembourg*, Luxemburgo 1961-1962.

Países Bajos: L.J. ROGIER, *In vrijheit herboren*, La Haya 1953; L.J. ROGIER - P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle*, París 1974; S. STOKMAN, *Het verzet van de Nederlandse bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie*, Utrecht 1945; H.W.F. AUKES, *Kardinal de Jong*, Utrecht - Amberes 1956; J.G.M. THURLINGS, *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Nimega - Amersfoort 1971; M. SCHMAUS - L. SCHEFFCZYK - J. GIERS, *Exempel Holland*, Berlín 1972 (crítica del Concilio pastoral); W. GODDIJN, *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R.K. Nederland*, Amsterdam - Bruselas 1973; J. ROES, *Het groote missieuur, 1915-1940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholiek*, Bltthoven 1974; J. LESCRAUWAET y otros, *Bilanz der niederländischen Kirche*, Düsseldorf 1976; *Alfrink en de kerk 1951-1976*, Baarin 1976; *Jaarboeken van het katholiek documentatiecentrum (KDC)*, Nimega 1971-1975 (con amplia bibliografía).

BÉLGICA

Por André Tihon, Bruselas

Al concluir la guerra de 1914-1918, la Iglesia de Bélgica, cuyo prestigio había aumentado considerablemente gracias a la actitud patriótica del cardenal Mercier, se vio enfrentada a una nueva realidad. La introducción del sufragio universal significó el final del predominio del partido católico, que había venido ocupando el poder desde 1884. Para mantener la influencia religiosa en las capas de la población todavía cristianas y para recuperarla en aquellos sectores que la habían perdido, los obispos, bajo la se-

gura dirección del cardenal Van Roey (1925-1961), concentraron sus esfuerzos en la multiplicación de aquellas instituciones y organizaciones cuyo *status* jurídico había sido definitivamente regulado por la ley de 1921 sobre «asociaciones sin ánimo de lucro». Se afanaron también por mantener la cohesión política de los católicos —aspecto que, en su opinión, tenía una gran importancia— para poder defender estas organizaciones y para promover una determinada concepción de la sociedad.

La enseñanza católica amplió su radio de acción y su capacidad de organización, hasta llegar, en 1957, a la creación del Secretariado Nacional para la enseñanza católica. Gracias a la reconciliación de los diferentes partidos, se aplicó, una vez concluida la guerra, la ley de 1914 sobre subvenciones a las escuelas primarias. Entre 1921 y 1926 el porcentaje de alumnos que acudían a las escuelas católicas pasó de aproximadamente el 46 por 100 al 51 por 100. El clero hizo de la formación profesional, durante mucho tiempo preterida, uno de sus objetivos predilectos. Los problemas financieros de la enseñanza católica, que se venían arrastrando desde tiempo atrás, originaron un nuevo conflicto, que se prolongó de 1950 a 1958. Al final, pudo solucionarse gracias al llamado Convenio escolar, suscrito por los tres grandes partidos y ratificado por el parlamento en 1959. En este mismo espíritu, el gobierno fue asumiendo cada vez más los costes de la formación superior, hasta llegar a subvencionarlo en su práctica totalidad. La enseñanza de la religión se fue ampliando hasta cubrir casi todas las instituciones docentes del sector público, salvo los niveles de la formación superior.

Las organizaciones sociales echaron profundas raíces. Los sindicatos cristianos, cuyo número de afiliados era en 1925 cuatro veces inferior al de los sindicatos socialistas, superaron a éstos en los años cincuenta y mostraron poseer un creciente espíritu de lucha. Las asociaciones profesionales eran ricas y numerosas y contaban con una excelente articulación. Los seguros recíprocos y las instituciones de sanidad y de asistencia social formaron una red cada vez más densa y eficaz.

Entre las obras apostólicas destacó por su considerable expansión, sobre todo entre la juventud, la Acción católica. Inicialmente, la Action catholique de la jeunesse belge intentaba llegar

a todas las capas sociales. Pero la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) fundada por el sacerdote Cardijn apenas concluida la guerra, acabó por conseguir el reconocimiento de movimiento especializado dentro de la Acción católica. Su dinámica tuvo como consecuencia la transformación de la Acción católica general en una serie de movimientos especializados, cuyos centros de gravedad fueron los sectores estudiantiles, la clase media y el campesinado. A partir de 1926, la JOC irradió su influencia más allá de las fronteras belgas, hasta difundirse por varios continentes. Junto a las asociaciones juveniles tradicionales, se creó también una rama católica de los *boyscouts.*

Los obispos erigieron nuevas parroquias, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas y en las regiones de alta densidad demográfica, para atender al crecimiento de la población, que de 7 423 784 habitantes en 1910, pasó a 9 650 944 en 1970, con un aumento del 30 por 100. No obstante, este ritmo inició un lento declive. La creación de nuevos centros parroquiales permitió que el número medio de fieles por parroquia, que en 1919 se situaba en torno a los 2126, no pasara de 2374 en 1972, mientras que de 1850 a 1910 había ascendido de 1444 a 2126. También las diócesis aumentaron de 6 a 8, gracias a la creación de los obispados de Amberes (1961) y Hasselt (1967).

Esta extraordinaria ampliación del aparato administrativo de la Iglesia fue compensada por el hecho de que, hasta 1960, el clero secular creció, en términos relativos, con mayor rapidez que la población. El número de sacerdotes pasó de 7857 en 1910 a 10 386 en 1960; a partir de este año se inició un retroceso, hasta 9113 el año 1972. En las congregaciones femeninas el crecimiento fue mucho menor. En 1910 eran 47 975, en 1947 alcanzaron su cota máxima, con 49 624, de las que 42 275 eran de origen belga. Tras un período de lento descenso, que llevó el número de religiosas a 46 675 en 1960, se inició una rápida caída: en 1972 había ya sólo 35 331. Mayor fue el crecimiento de los religiosos, que pasaron de 5747 en 1910 a 10 056 en 1947. Mantuvieron este nivel hasta el año 1960 (10 414), pero a continuación también entre ellos se acusó un fuerte declive, que fijó su número en 6044 en 1972.

Para garantizar una máxima capacidad de organización en fa-

vor de los católicos, los obispos pusieron gran empeño en mantener un partido católico fuerte y unido. Este objetivo exigía, por supuesto, que se limaran al máximo las tensiones que amenazaban sembrar la división entre los fieles: por un lado, el conflicto entre las diversas clases sociales, por otro la animosidad que fluía entre los grupos flamencos y los francófonos. Para solucionar el primer problema, en 1921 el partido católico se transformó en una Union catholique belge, que abarcaba a la francófona Fédération de Cercles, de tipo conservador, y a la Ligue nationale des travailleurs chrétiens. Esta última había sustituido, desde 1919, a la anterior Ligue démocratique. La Union incluía además al Boerenbond, que representaba los intereses de los campesinos y también, en fin, a la Fédération des classes moyennes, fundada en 1919. Con el propósito de mantener la unidad, el episcopado condenó, ya desde 1935 y con mayor energía aún en 1937, el rexismo, movimiento de tendencia fascista creado por L. Degrelle. Frente a los movimientos flamencos, los obispos intentaron moderar sus exigencias y combatieron a los partidos nacionalistas. En el Congreso de Malinas del año 1936 se intentó, una vez más, la reagrupación de las fuerzas católicas. Con esta misma finalidad se reformó el partido, en 1937, mediante la creación de un bloque católico, con dos alas, una flamenca y otra valona.

Después de la segunda guerra mundial, durante la cual el episcopado adoptó una actitud mucho más reservada que en la guerra de 1914-1918, fracasó la tentativa de superar la escisión entre los católicos y los anticlericales a través la Unión démocratique belge. En los siguientes decenios, una gran parte de los fieles, sobre todo de Flandes, se agrupó en torno al Parti social chrétien, de tendencia ligeramente más hacia la izquierda que el antiguo partido católico, y teñido de un cierto aconfesionalismo. Este partido desempeñó una importante función de apoyo de las organizaciones católicas, en especial en el ámbito de la enseñanza. Pero apenas concluido el convenio escolar, las tensiones lingüísticas dividieron cada vez más a los católicos, hasta arrancar a Lovaina del área de la universidad francófona (1966-1968). A partir de entonces, el partido inició un fuerte retroceso, en beneficio de los partidos regionalistas.

La asistencia a la misa dominical se mantuvo, durante todo

este período, en bajos niveles. En 1950 oía misa aproximadamente el 50 por 100 de la población obligada por el precepto. En 1964 el porcentaje había descendido al 45 por 100 y, a partir de esta fecha, se inició un acusado descenso: en 1972 ya sólo se alcanzaba el 34 por 100. Se advierte, en este aspecto, una clara diferencia entre las diversas regiones: en 1967, Flandes daba un 48 por 100 de asistencia, las regiones valonas un 31 por 100 (aunque con enormes diferencias entre las zonas industrializadas y las Ardenas) y Bruselas el 23 por 100. Se mantienen, en cambio, las prácticas esenciales, como el bautismo, el matrimonio y el entierro eclesiástico. En 1972, los niños bautizados llegaban al 90 por 100 del total de los nacidos en familias católicas, los matrimonios por la Iglesia alcanzaban el 82 por 100 y los entierros el 84 por 100. Incluso en regiones como Seraing y acaso también Charleroi, que estuvieron sometidos a principios de siglo a una fuerte influencia anticlerical, volvieron a aumentar, entre 1914 y 1920, las prácticas religiosas. En el período entre ambas guerras mundiales alcanzó una cierta difusión de algunas zonas de población valona el antoinismo, movimiento religioso promovido por los seguidores de una secta taumatúrgica, cuyo fundador murió en 1906. Algunos de sus partidarios se pasaron al protestantismo.

Estas dificultades internas no fueron obstáculo para el desarrollo de una acción misionera de considerable importancia. Deben mencionarse en este capítulo la actividad del padre Lebbe, las iniciativas del padre Charles para la enseñanza de la fe y, en fin, la fundación de asociaciones para la promoción de nuevas formas de presencia misionera. Alcanzaron especial importancia la AUCAM (1925) y la AFI (1937), entre otras. El número de misioneros, religiosos, y religiosas, pasó de 4759 en 1940 a 10 070 en 1960. De similar manera, la preocupación por la Iglesia en el mundo se expresó en la fundación del colegio para América Latina el año 1954. En un país en el que las minorías no católicas tienen poca importancia, el movimiento ecuménico se desarrolló al más alto nivel. De ello dan testimonio los diálogos de Malinas con los anglicanos entre 1921 y 1925 y la fundación, por dom Lambert Beaudoin, en 1926, del priorato de Amay, dedicado a los trabajos en pro de la reunificación. Este centro se trasladó a Chevetogne en 1939.

Respecto de la vida interior, fueron varios los movimientos que posibilitaron a círculos minoritarios una profundización de la fe. En este sentido, merecen citarse ante todo, ya en el período entre las dos guerras, pero sobre todo a partir de 1945, el movimiento litúrgico y el movimiento de renovación impulsada por el grupo congregado en Lovaina en torno al maestro L. Cerfaux. También aportaron su contribución a esta renovación interior los «grupos de barrio» y, en fin, las obras de apostolado, como la Legión de María. Se organizó asimismo una oficina de extranjeros para la asistencia pastoral a los trabajadores procedentes de otros países.

Codo a codo con la acción pastoral, la universidad católica de Lovaina constituyó un importante centro de autorrealización cristiana. Algunos de sus profesores desempeñaron un importante papel en el concilio Vaticano II. Muy pronto, también en Bélgica las nuevas corrientes despertadas al socaire de la atmósfera conciliar sembraron el confusionismo, aunque sus consecuencias fueron menos espectaculares, y también menos renovadoras, que en los Países Bajos.

LUXEMBURGO

Por André Tihon, Bruselas

El gran ducado de Luxemburgo, bajo ocupación alemana de 1914 a 1918, se vio en la precisión de inclinarse hacia Bélgica una vez acabada la guerra. Tras la dimisión de María Adelaida, a la que sucedió la gran duquesa Carlota, y una vez introducido el sufragio universal el año 1919, se hizo con el poder el partido católico, fundado en 1914, que ha conseguido mantenerse en cabeza hasta el día de hoy. El clero tuvo un importante papel en este partido. Este cambio político permitió que al ocupar, en 1920, la sede episcopal del gran ducado monseñor Nommesch, se reintrodujera la enseñanza de la religión en las escuelas primarias estatales.

Contrariamente a los restantes países del Benelux, en Luxemburgo la Iglesia apenas posee escuelas propias. Controla, en cam-

bio, el más importante periódico del país y la pastoral puede apoyarse en las sólidas tradiciones de un espacio geográfico que, hasta aproximadamente el año 1950, ha conservado una mentalidad más bien campesina, a pesar de que el país contaba ya desde 1914 con industria pesada. Las prácticas religiosas daban altos niveles. Así, por ejemplo, en 1957 el 99 por 100 de la población de Clerfaux cumplió el precepto de la confesión y comunión pascual. Pero este porcentaje descendía en la capital al 55 por 100 y en algunas zonas industriales, como Esch-sur-Alzette, no pasó del 51 por 100.

LOS PAÍSES BAJOS

Por Johannes Bots, S.I., Amsterdam

La época del florecimiento (1919-1960)

La evolución de la Iglesia católica en los Países Bajos después de la primera guerra mundial siguió, en sus líneas generales, una senda similar a la de los restantes países europeos. Al igual que en otras partes, también en Holanda los católicos (el 30 por 100 de la población total el año 1850, aunque luego su número fue creciendo hasta alcanzar cerca del 40 por 100 en 1950) llegaron a la convicción de que su fe corría peligro cuando entraban en contacto con otras creencias. La mentalidad con que otros grupos ideológicos defendían sus intereses culturales, sociales y políticos estaba tan impregnada de anticristianismo (liberales y socialistas) o de anticatolicismo (protestantes) que los católicos se vieron impedidos a orientar según sus propios criterios toda una serie de actividades, incluso aquellas que no tenían una estricta naturaleza religiosa [1]. En el ámbito de la organización de asociaciones confesionales concretas encaminadas a configurar la vida comunitaria y la colaboración, los católicos holandeses fueron mucho más lejos que los de cualquier otro país. También superaron ampliamente lo conseguido por otros grupos ideológicos de su propio país, por ejemplo los protestantes (con un 40 por 100 de la población total),

1. J. BOTS, *Aggiornamento*, en *Grote Spectrum Encyclopedie* (1975) 210-212.

o los socialistas y liberales, que también contaban con sus propias organizaciones, a las que se aplicaba el nombre de columnas. Surgió así una situación que puede calificarse de absolutamente singular, en virtud de la cual los católicos holandeses, aunque insertos en una sociedad moderna y pluralista, conviviendo con protestantes, humanistas, socialistas, etc., colaboraron y se relacionaban casi exclusivamente con otros creyentes católicos [2]. Se organizaron, sobre una base católica, las siguientes instituciones, enumeradas por orden cronológico: organizaciones caritativas, previsión social a favor de los enfermos físicos y psíquicos, prensa (los dos periódicos suprarregionales «De Tijd» y «De Maasbode» fueron fundados hacia 1850), enseñanza (que abarcaba desde los jardines de infancia hasta la universidad católica de Nimega, fundada en 1923, y la Escuela superior Católica de economía, fundada en Tilburg en 1927), política (partido nacional católico, creado en 1898 y transformado en 1946 en el partido popular católico, conocido por las sigla KVP), vida social con organizaciones de tipo estamental para temas éticos y religiosos de los trabajadores y para la vida económica, a través de sindicatos, más interesados en los aspectos económicos (1903, más tarde con el nombre de «Federación sindical de los católicos holandeses», en abreviatura NKV). Hay que añadir, finalmente, todo lo relacionado con el ámbito deportivo y recreativo (asociaciones deportivas, etc.). El año 1926 se creó además una emisora de radio estrictamente católica (KRO).

Este sistema autárquico, con el que los católicos organizaban sus propias actividades —también en el ámbito profano— se mantuvo en pie hasta aproximadamente el año 1960. De ahí que la segunda guerra mundial fuera para ellos un simple interludio. Durante este período, mantuvieron una actitud calmosa, imperturbable, no provocadora, como si fuera algo ajeno a sus intereses, bajo la valerosa guía del arzobispo de Utrecht, monseñor Johannes de Jong (cardenal desde 1946). Fueron muchos —incluso entre los no católicos— quienes consideraron a este prelado como la personificación de la resistencia contra el nacionalsocialismo. Frente a la ocupación alemana, los obispos adoptaron la táctica

2. A. Lijphart, *The politics of accommodation: pluralism and democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968.

de la tierra quemada: apenas los ocupantes extendían la mano para apoderarse de alguna de las organizaciones católicas, los obispos daban a sus funcionarios y miembros la indicación de que dimitieran de todos sus cargos y renunciaran a su afiliación[3]. El hecho de que los obispos estuvieran dispuestos a destruir con sus propias manos los monumentos a la emancipación es prueba de la profunda raíz religiosa del compromiso católico en este ámbito profano. A partir del momento en que la fe católica no veía ninguna posibilidad de seguir actuando en este campo, aquellas instituciones perdían, en su opinión, toda importancia. Una vez acacaba la guerra, los obispos tomaron la determinación de estructurar de nuevo, sobre base católica, las antiguas organizaciones sociales y culturales. El impulso decisivo para esta resolución procedía de la pastoral: al igual que la gran mayoría de los católicos, creían que no podían asumir por más tiempo la responsabilidad de privar a los fieles de la fuerza formadora y configuradora de sus instituciones, o al menos no en aquellos momentos de derrumbamiento moral del final de la guerra.

El año 1953, los Países Bajos habían remontado ya totalmente las consecuencias de la guerra y de la pérdida de las colonias. Este mismo año, los católicos holandeses celebraron, en un clima de inquebrantable unidad, el centenario de la renovación de la jerarquía. Bajo una mirada superficial, habría podido creerse que la situación de la Iglesia en este país había experimentado muy pocos cambios hasta el año 1960. Las actividades hacia el exterior eran asombrosas en todos los órdenes. Se habían vuelto a reconstruir las organizaciones de la provincia eclesiástica. En 1955 se crearon los obispados de Rotterdam y de Groninga, pasando así el número de diócesis de 5 a 7. Las escuelas superiores se habían difundido por todo el país: 8 de cada 10 alumnos católicos de estudios superiores asistían a un centro de su confesión. Al contrario de lo que sucedía en casi todos los restantes países, esta asistencia no suponía ningún sacrificio financiero para los padres de los alumnos, ya que la totalidad de la enseñanza confesional estaba subvencionada por el Estado. Los católicos ocupaban puestos importantes en todos los ámbitos de la vida pública.

---

3. L.J Rogier, *In vrijheid herboren*, La Haya 1953, 741.

Al ser el mayor partido (cerca del 30 por 100 del total de los votos), eran sólidos compañeros para la formación de gobierno en coalición con los socialistas o con los protestantes y liberales. El 90 por 100 de los trabajadores católicos estaban afiliados a un sindicato de su religión; en 1959, el 84 por 100 de los electores católicos votaron por el KVP, el 79 por 100 eran suscriptores de un periódico católico y el 90 por 100 estaban abonados a la KRO [4].

También en el aspecto social y socio-eclesial alcanzó el catolicismo holandés excepcionales resultados: no hubo un abandono masivo de la Iglesia por parte de la clase obrera, al contrario, junto con la clase media, era la fuerza de soporte de la comunidad creyente holandesa. Del idealismo social de los católicos (H. Poels, 1868-1948, A. Ariens, 1860-1928) brotó un poder configurador y equilibrador que se extendió por la totalidad de la sociedad holandesa. Este hecho movió al papa Pío XI a declarar el año 1931, con ocasión de una audiencia concedida a una delegación de los trabajadores católicos holandeses, que «no existe ningún otro país en el mundo, en el que haya sido tan bien entendida y tan implantada en la realidad la *Rerum novarum*» [5]. En este aspecto, era indudable que los Países Bajos marchaban en cabeza [6].

La vida espiritual y eclesial, entendida en sentido estricto, florecía aquí con «tropical» vitalidad. Mientras que en los aproximadamente cien años que median entre 1855 y 1952 se había triplicado el número de católicos, el de sacerdotes se había multiplicado por seis [7]. En 1967 había en los Países Bajos cerca de 13 500 sacerdotes (de ellos 4100 seculares, distribuidos en 7 obispados y 9400 regulares pertenecientes a 34 órdenes y congregaciones), cerca de 7000 hermanos legos y unas 32 000 religiosas en 111 órdenes y congregaciones (89 de vida activa y 22 de vida contemplativa) [8]. Estas cifras indican que por cada 100 católicos ho-

---

4. J.M.G. THURLINGS, *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*, Nimega 1971, 127.

5. P.H. WINKELMAN, *Nederland*, en *150 jaar katholieke arbeidersbeweging in West-Europa 1789-1939*, Hilversum 1961, 350.

6. J.B. SLOOT, *Van kerkelijk spreken naar sprekende kerk. Een sociologische analyse van de officiële verklaringen van het Nederlands episcopaat (1945-1974)*, ms. Nimega 1974, 79.

7. J.J. DELLEPOORT, *De priesterroepingen in Nederland*, La Haya 1955, 51.

8. *Katholiek sociaal kerkelijk instituut, Broeders- en zusters-religieuzen in Nederland per 1. 1. 1967*, La Haya 1967, 19.

landeses había un sacerdote, un hermano lego o una religiosa (en Francia la proporción era 0,45; en Bélgica 0,79; en España 0,42; en Inglaterra 0,69; en Alemania —del este y del oeste— 0,47; en Suiza 0,77; en Austria 0,39)[9].

El signo más expresivo de la vitalidad del catolicismo holandés fue, de todas formas, la amplia difusión de su actividad misionera. En este aspecto, los Países Bajos se vieron favorecidos por las consecuencias de los movimientos anticlericales de Alemania y Francia. Fueron muchas las congregaciones misioneras que buscaron refugio en los Países Bajos. Y así, mientras que los católicos holandeses apenas llegaban al 2 por 100 en la Iglesia universal, el año 1939 aportaron el 11 por 100 de los sacerdotes misioneros. En 1954 había 7000 misioneros (sacerdotes, hermanos y religiosas) trabajando en las misiones de ultramar, lo que equivale a un misionero por cada 600 católicos holandeses (en Bélgica uno por cada 1500; en Francia 1 por cada 2600; en Italia y España 1 por cada 1200)[10].

La desintegración (1960-1970)

Los años sesenta se caracterizaron por un prodigioso crecimiento del bienestar. Los Países Bajos se enmarcaron en el círculo de los diez países más ricos del mundo. Los gobiernos de coalición que en la época de postguerra formaron los católicos, ora con socios de la izquierda o con los de la derecha, hicieron que esta riqueza fluyera en beneficio de los miembros más débiles de la sociedad, a través de un amplio sistema de leyes sociales. El año 1976, los gastos de la seguridad social significaron el 26,3 por 100 del producto nacional bruto, frente al 22,1 por 100 en Alemania occidental y el 19,4 por 100 en Bélgica.

Los católicos sacaron mayor provecho de este crecimiento del bienestar que otros grupos ideológicos. Su contenido pero profun-

---

9. W. Kusters, *Situatieschets van het Nederlands katholicisme 1968. Crisis en riskerend vertrouwen*, en *Riskante kerk, vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie*, La Haya 1968, 148; en alemán: *Holland, die riskante Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1969.

10. F. van Heek, *Het geboorteniveau der Nederlanse Rooms-katholieken*, Leyden 1954, 170.

damente enraizado deseo de emancipación comenzó a dar espléndidos frutos por esta época. Dentro del grupo de los católicos, fueron los poseedores de títulos universitarios quienes más se dejaron arrastrar por esta oleada de prosperidad. Y justamente este grupo comenzó a ser muy numeroso en los años sesenta[11].

Muchos hombres de carrera, católicos, de la clase media, pasaron, gracias a sus puestos de directivos, a engrosar la llamada «clase media alta». Como ocurre con frecuencia entre los «nuevos ricos», este ascenso corrió, de una parte, paralelo a una igualación en la jerarquía de valores de esta *upper middle class*, y, de la otra, a una pérdida del sentimiento de unión con la clase y las tradiciones de las que habían surgido. Esta ruptura social recibió, en los católicos, su sello ideológico y la correspondiente justificación en la llamada «idea de ruptura», que fue ganando terreno desde el final de la guerra y que se echó de ver sobre todo en la tendencia a «romper» los cuadros cerrados de las organizaciones católicas, para buscar la colaboración con otras organizaciones neutrales, supraconfesionales. Esta idea de ruptura afectó al principio a círculos relativamente pequeños, pero fue ejerciendo, en los años de postguerra, una creciente fuerza de atracción sobre los católicos partidarios de la emancipación, y más en particular sobre los intelectuales, para quienes aquel período fue particularmente favorable en los aspectos social y económico. Cuando los obispos comprobaron que el proceso de distanciamiento de la Iglesia (entre 1930 y 1947 abandonó la religión un promedio de 10 000 católicos al año), estaba ganando creciente influencia precisamente entre los católicos que no habían sido captados por las llamadas, organizaciones columna, que habían desempeñado el papel de compensación de los cada vez más débiles factores de integración tradicionales (aldea, vecindad, familia), se pronunciaron, en una carta pastoral del 1.º de mayo de 1954, en contra de la «idea de ruptura». Abogaban en ella por la «unidad dentro de la propia asociación y, a partir de aquí, por la colaboración con otros, pero manteniendo siempre la propia independencia» (n.º 15). Es cierto que los católicos holandeses aceptaron en general y sin especiales comentarios este documento pastoral

11. J.M.G. THURLINGS, o.c. 31.

(con sus amenazas de castigos eclesiásticos para quienes escucharan las emisiones de radio socialistas —VARA— o leyeran escritos de esta tendencia)[12] y que la resistencia quedó reducida a pequeños círculos de intelectuales. Pero en los años sesenta, estos últimos recibieron el apoyo de numerosos grupos de jóvenes universitarios, sacerdotes y seglares, que, en conjunto, constituían la vanguardia del movimiento de renovación holandés.

Los análisis sociológicos confirmaron que en la jerarquía de valores de estos «nuevos ricos» se tenía en alta estima el libre desarrollo de la propia personalidad y el poder ser uno mismo. Autenticidad, libertad, madurez, pluralismo, apertura, racionalidad: éstos eran los ideales acariciados por las nuevas *élites*. Pero estos valores, en sí mismos muy positivos, llevaban tal carga ideológica que los cultivaban y los ponían en práctica con un cierto talante de exclusividad. Reaccionaban con alegría frente a otros valores complementarios, como el sentido del sacrificio y de la renuncia, los derechos de la comunidad y la vigencia de la autoridad, la trascendencia de Dios, factores que se expresan en ideas de fe que están por encima de la razón, en símbolos y en ritos místicos[13].

Esta jerarquía de valores. admitida en todos los estados del bienestar, ha sido llevada hasta las restantes clases sociales por el llamado centro sociológico, con ayuda de la enseñanza, de los medios de comunicación colectiva y por la industria del ocio, dominada por la nueva *élite* intelectual[14]. Pero en el caso de los Países Bajos se daba una circunstancia especial, en el sentido de que esta nueva clase supo imponer su poder al pueblo fiel con mucha mayor eficacia que en otras partes. Consiguieron que su imagen del hombre fuera aceptada por todos los creyentes «normales» y que influyera en el desarrollo de los acontecimientos eclesiales. En su ejercicio del poder, la nueva *élite* recibió el apoyo de aquellos mismos factores que habían constituido originariamente la fuerza de la comunidad creyente holandesa: las sólidas y bien diferenciadas organizaciones y la densa capa de comunica-

---

12. Ibid. 121.

13. O. SCHREUDER, *Die deprivierte Mitte*, en W. WEYMANN-WEYHE, *Die offene Kirche*, Dusseldorf 1974, 234-264.

14. H. SCHELSKY, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen [2]1975.

ción, ahora especialmente potenciada por la televisión, con su capacidad de sugestión y sus exposiciones niveladoras [15]. Como a través de la rotura de un dique, se precipitó por estos canales sobre los católicos holandeses una corriente continua de crítica y de dudas, para la que se hallaban menos preparados que los creyentes de otras regiones. Esta publicidad intensiva e incesante puso en marcha un proceso de fermentación que permite comprender la anchura y profundidad del movimiento de renovación holandés. Algunas de las manifestaciones más multitudinarias de este hecho fueron la moda de Teilhard, la manía robinsoniana (en cuatro meses se vendieron 40 000 ejemplares del *Honest to God)*, la inquietud provocada por *De nieuwe katechismus* (medio millón de ejemplares; tr. cast. *Nuevo Catecismo para adultos)*, los 15 000 grupos de diálogo surgidos después del concilio, la súbita y casi total desaparición de la confesión auricular, el descenso vertiginoso del número de sacerdotes, hermanos legos y religiosas. Por un lado, en 1965 se inició un abandono masivo de sacerdotes y religiosos: 1732 sacerdotes (de ellos 549 seculares y 1183 regulares entre 1965 y 1975, lo que significa un promedio tres veces superior a la media mundial) [16] y 4300 religiosos legos entre 1961 y 1970, de los que 1600 eran hermanos y 2700 hermanas de votos perpetuos [17]. Por otra parte, el número de ordenaciones sacerdotales descendió de 318 el año 1960 (91 sacerdotes seculares y 227 regulares) a 20 el año 1976 (4 seculares y 16 regulares). Mientras que en los países vecinos, como Alemania y Bélgica, el número de ordenaciones descendió hasta el 50 *o* respectivamente el 40 por 100, en los Países Bajos se situó por debajo del 10 por 100. También fueron muy numerosos los fieles que se distanciaron de la Iglesia: la asistencia a la misa dominical bajó del 70,75 por 100 en 1961 al 34 por 100 en 1976. En cambio, casi se duplicó el número de matrimonios mixtos entre 1955 y 1972 [18].

Durante la época de transición de una fase a la otra, los católicos holandeses parecían haber contado con un sólido apoyo en la persona de monseñor W. Bekkers, obispo de la mayor de las

15. W. KUSTERS, o.c. 164.
16. L.J. ROGIER - P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle*, París 1974, 227.
17. JAN ROES, *R.K. Nederland 1958-1973*, Nimega 1974, 26.
18. *Kaski over gemengde huwelijken in Nederland, maart* 1974.

diócesis de Holanda, Den Bosch (1960-1966), y célebre locutor de televisión. Pocos meses después de la súbita muerte de Bekkers, en mayo de 1966, apareció el *Nuevo catecismo para adultos*, un libro que, junto a sus grandes méritos, evidencia también los puntos débiles del catolicismo holandés del bienestar. Estos puntos débiles se sitúan, sobre todo, en una teología demasiado unilateralmente encarnacionista, que centra su mirada en el amor condescendiente de Dios al hombre en Jesucristo, pero que tiene menos en cuenta el movimiento ascendente del hombre a Dios a través de la muerte sacrificial de Jesús y de la autoentrega del hombre: más aún, que llega casi a considerar estos últimos valores como opuestos al primero [19]. Una declaración correctora de Roma, del año 1968, que se refería, entre otras cosas, al pecado original, la virginidad de María y el carácter sacrificial de la eucaristía, no fue aceptada por los autores del *Catecismo*. Entonces, los obispos tomaron la decisión de publicar la postura de Roma en un folleto especial.

Los cambios más transcendentales se produjeron en el ámbito de la formación sacerdotal. En el decurso de unos pocos años desaparecieron los 50 seminarios menores. Entre 1963 y 1969 se centraron en torno a cinco grandes ciudades los 32 centros de filosofía y los 30 de teología. Un rasgo típico del movimiento de renovación holandés fue su concentración totalmente cerrada y masiva. El nuevo proyecto contenía algunos puntos positivos (sinceridad, adecuado instrumental de trabajo, selección de los profesores, mejor remuneración, gracias a su subvención total a nivel universitario). Pero había también puntos negativos, por ejemplo, la reducción de un 50 por 100 del número de estudiantes (1000 frente a los 2000 de años anteriores); además, sólo una escasa minoría de ellos estaba dispuesta a aceptar el celibato sacerdotal [20]. A ello debe añadirse la casi nula influencia del episcopado en la evolución de estas instituciones.

El concilio pastoral, que conoció, desde 1966 a 1970, seis períodos de sesiones, en Noordwijkerhout, pareció ser la coronación de todo el movimiento de renovación del catolicismo holandés.

---

19. J. Ratzinger, *Theologie und Verkündigung im holländischen Katechismus*, en *Dogma und Verkündigung*, Munich - Friburgo de Brisgovia 1973, 77.
20. «Katholiek Archief» 30 (1975) 158.

La palabra concilio se entendía en el sentido de «Consejo general de todos los fieles de la provincia eclesiástica». Pero los documentos reflejaban hasta tal punto el espíritu de la nueva clase media alta establecida que pudo calificarse aquella iniciativa de «empresa típica de la clase media», cuyos portavoces acometieron la tarea de crear una nueva Iglesia «a su imagen y semejanza». Las alusiones al concilio Vaticano II fueron seleccionadas desde una peculiar ideología, que sólo intentaba satisfacer las necesidades de renovación de los católicos de la clase media[21]. La asamblea estimó que, en conjunto, el gigantesco desplazamiento de los últimos años había sido positivo e irreversible[22]. El punto más dramático de las deliberaciones se situó en el capítulo de la eliminación del celibato sacerdotal obligatorio. A pesar de las instancias del papa, en el sentido de que no se tratara este punto, la asamblea quiso evidenciar, precisamente aquí, su madurez y su libertad. El papa mostró su clara protesta a través del mandato dado al pronuncio, A. Felici, de no tomar parte en las deliberaciones. El concilio se pronunció, por aplastante mayoría, a favor de la llamada «desconexión» y de la readmisión al ministerio sacerdotal de los sacerdotes casados.

A partir de entonces, la provincia eclesiástica de Holanda es un ejemplo gráfico de la suerte que le espera a una Iglesia cuando sustituye el poder de dirección de los legítimos portadores de los ministerios por el de unas cuantas personalidades que dominan los medios de opinión. Los católicos que manifestaron su deseo de atenerse, dentro de las posibilidades que ofrecía el misal oficial renovado, a la liturgia tradicional, los padres que querían seguir educando a sus hijos según la enseñanza católica de la religión, fueron descalificados por el grupo que detentaba el poder de los medios de comunicación como «conservadores», «ajenos al mundo», «intolerantes», etc. En ningún otro campo pudo verse con tanta claridad como en el litúrgico el desgarramiento interior de la comunidad creyente holandesa. En 1976 no existía aún la menor perspectiva de que en un período de tiempo previsible pudiera procederse a la publicación de la edición holandesa del

---

21. O. SCHREUDER, o.c. 254.

22. M. SCHMAUS - L. SCHEFFCZYK - J. GIERS, *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des niederländischen Pastoralkonzils*, Berlín ²1973, 49.

misal renovado. Se temían, en efecto, las repercusiones de las normas dictadas en esta edición.

El afán de protagonismo en el campo de la liturgia (el año 1975 existían nada menos que 734 grupos de trabajo litúrgicos) y la batalla contra el celibato han arrojado sobre el catolicismo holandés del bienestar la mácula de ser un movimiento ante todo intraeclesiástico. Las «comunidades críticas» (unas 100 el año 1976) nacían con la voluntad de corregir los excesos unilaterales que ellas mismas habían fomentado. Pero dado que su actitud crítica se dirigía tanto a la Iglesia como a la sociedad, se aislaron de la Iglesia y promovieron el proceso de desintegración, tal como dijo el cardenal Alfrink [23].

Resumiendo, puede afirmarse que, en comparación con otras provincias eclesiásticas, la crisis de los Países Bajos se inició antes y que el espíritu de la burguesía ilustrada se institucionalizó en las nuevas estructuras eclesiásticas hasta tal punto que, a primera vista, no cabe ya esperar que vuelva a imponerse con rapidez ni a ejercer influencia sobre los espíritus un movimiento que tenga de nuevo en cuenta a la Iglesia en su conjunto. A no ser que Roma se decida a prestar un apoyo más decidido a la ahora oprimida voz de los católicos «ordinarios», tal como ya hizo de hecho al nombrar a monseñor A. Simonis obispo de Rotterdam (30 de diciembre de 1970).

Los cuadros de la diócesis (deanes, colegios administrativos, consejos, profesores de teología, etc.) desencadenaron en la prensa, la radio y la televisión una campaña de largas semanas de duración contra el nombramiento pontificio [24]. Entonces pudo apreciarse con meridiana claridad hasta qué punto el catolicismo holandés estaba manipulado por un pequeño grupo de personas, que ejercían su dominio a través de los medios de comunicación de masas: en efecto, la gran mayoría de los diocesanos estaba a favor del nuevo obispo [25].

Con ocasión del nombramiento del obispo de Roermond, Dr. J.M. Gijsen (febrero de 1972), volvió a repetirse la misma escena:

---

23. *Kardinal Alfrink in Kruispunt KRO-radio op 13.1.1974*, «Analecta aartsbisdom Utrecht», febr. 1974, 136.

24. «Archief der kerken» 26 (1971), n.º 6-7.

25. TH. STELTENPOOL, *Orthodoxie verboden?*, sin fecha, 26.

protestas en la prensa, la radio y la televisión de parte de los cuadros, y total acuerdo con el nuevo obispo de parte de la gran mayoría de los diocesanos, aunque éstos no pudieron imponer su punto de vista a través de los medios de comunicación [26]. Se difundió por todos los ámbitos del país un movimiento de oposición, bajo el nombre de *Open Kerk* (iglesia abierta). Un análisis sociológico [27] de este movimiento demostró que sus dirigentes y colaboradores pertenecían a aquellas categorías que ejercen, en la sociedad contemporánea, una especie de «nuevo sacerdocio»: intelectuales y semiintelectuales del «sector terciario» del Estado providencia [28]. Su considerable influencia es el factor más importante para explicar la crisis de la Iglesia postconciliar de numerosos estados occidentales. Lo peculiar de la provincia de eclesiástica holandesa parece consistir sólo en que esta capa ha sabido copar los puestos claves dentro de la Iglesia.

---

26. *Opinie-onderzoek in verband met de benoeming van de bisschop van Roermond t.b.v. Redaktie «Kenmerk» door Intomart*, «Noordse Bosje» 15, Hilversum.
27. O. SCHREUDER, o.c. 250-251.
28. H. SCHELSKY, o.c. passim.

XX. EL CATOLICISMO EN ITALIA

Franco Molinari

Profesor en Milán

Luigi Mezzardi

Profesor en Piacenza

BIBLIOGRAFÍA: Las publicaciones sobre el catolicismo italiano tuvieron, hasta finales de los años cincuenta, escaso contenido y originalidad. Recientemente, esta producción ha sido más rica, por dos razones fundamentales: como consecuencia de la ascensión al poder de un partido católico y como consecuencia del nuevo interés por la evolución del catolicismo italiano después del concilio Vaticano II. No siempre los resultados han sido positivos, en parte por falta de documentación y en parte por la excesiva insistencia de esta literatura en los aspectos políticos.

Obras generales: F. CHABOD, *L'Italia contemporanea (1919-1948)*, Turín 1961; F. CATALANO, *Dalla crisi del primo dopoguerra alla fondazione della repubblica: Storia d'Italia*, public. por N. VALERI, V, Turín 1965; G. MAMMARELLA, *L'Italia dopo il fascismo (1943-1968)*, Bolonia 1970; *Storia d'Italia*, dirigida por R. ROMANO y C. VIVANTI, 6 tomos en 10 vols., Turín 1972-1976; cf. también las observaciones de G. PENCO y G. MARTINA en RSCI 31 (1976) 119-155; L. CAVALLI, *Sociologia della storia italiana (1861-1974)*, Bolonia 1974.

Para los datos estadísticos: Istituto centrale di statistica, *Annuario statistico italiano*, *Annuario statistico dell'istruzione*, *Sommario di statistiche dell'Italia, 1865-1965;* S. BURGALASSI. *Il comportamento religioso degli italiani*, Florencia 1968.

Para los problemas religiosos: Segreteria di stato. Ufficio centrale di statistica, *Raccolta di tavole statistiche*, Ciudad del Vaticano 1971ss. Es indispensable la consulta de revistas como «La Civiltà Cattolica», RSCI, AHPont. «Storia contemporanea», «Rivista di storia contemporanea», «Qua-

derni storici», «Bolletino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», «Studi storici».

Obras sobre Historia de la Iglesia: G. MARTINA, *La chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo e del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni,* Brescia 1974; id., *La chiesa in Italia negli ultimi trent'anni,* Roma 1977; R. AUBERT, *Le demisiècle qui a préparé Vatican II,* en *Nouvelle histoire de l'Église* V, París 1975, 581-926; A.C. JEMOLO, *Chiesa e stato negli ultimi cento anni,* Turín 1963, nueva edición con el título: *Chiesa e stato in Italia dell'unificazione a Giovanni XXIII,* Turín 1965; M. BENDISCIOLI, *Chiesa e società nei secoli XIX e XX,* en *Nuove questioni di storia contemporanea I,* Milán 1968, 325-447.

Primera guerra mundial: Varios, *Il trauma dell'intervento (1914-1919),* Florencia 1968; Varios, *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale,* Roma 1963; A. MONTICONE, *La Germania e la neutralità italiana (1914-1915),* Bolonia 1971; E. FORCELLA - A. MONTICONE, *Plotone d'esecuzione. I Proccessi della prima guerra mondiale,* Bari 1972; M. ISNENGHI, *Il mito della grande guerra da Marinetti a Malaparte,* Bari 1973.

Fascismo: B. MUSSOLINI, *Opera omnia,* public. por E. y D. SUSMEL, 35 vols., Florencia 1951-1963; G. CIANO, *Diario,* 2 vols., Milán 1946; G. PINI - D. SUSMEL, *Mussolini l'uomo e l'opera,* 4 vols., Florencia 1953-1955; R. DE FELICE, *Mussolini,* hasta ahora 4 vols., Turín 1965-1974; id., *Le interpretazioni del fascismo,* Bari 1969; G. SALVEMINI, *Scritti sul fascismo,* Milán 1963; F. DEAKIN, *Storia della repubblica di Salò,* Turín 1963; N. VALERI, *Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del liberalismo,* Milán 1967; D. VENERUSO, *La vigilia del fascismo,* Bolonia 1968; L. SALVATORELLI - G. MIRA, *Storia d'Italia nell periodo fascista,* Milán ²1969; V. CASTRONUOVO, *La stampa italiana dall'unità al fascismo,* Bari 1973; Varios, *Fascismo e società italiana,* public. por G. QUAZZA, Turín 1973.

Relaciones entre la Iglesia y el fascismo: R. WEBSTER, *La croce e i fasci,* Milán 1964; P. MAZZOLARI, *La chiesa, il fascismo e la guerra,* Florencia 1966; A. DE GASPERI, *Lettere sul concordato,* Brescia 1970; P. SCOPPOLA, *La chiesa e il fascismo,* Bari 1973; F. MOLINARI - V. NERI, *Olio santo e olio di ricino,* Turín 1976. Es enorme la producción dedicada a círculos o personas concretas, por ejemplo el congreso sobre *Cattolici e fascismo in Umbria,* Foligno 1975, el dedicado a *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939),* Padua 1977; la CEDOC organiza todos los años encuentros en Brescia. En 1975 se dedicó un congreso a *Il contributo del clero bresciano all'antifascismo e alla resistenza,* Brescia 1976; para 1976 se eligió el tema *La cultura cattolica a Brescia sotto il fascismo;* además: S. TRAMONTIN, *Cattolici, popolari e fascisti nel Veneto,* Roma 1975; A. FAPPANI, *Giorgio Montini,* Roma 1974; Montini, padre de Pablo VI, luchó, desde las filas del partido popular, contra el fascismo. Respecto de las controversias entre la Acción católica y la legislación racista, cf.: A. MARTINI, *Studi sulla questione e la Conciliazione,* Roma 1963. Son interesantes las bio-

grafías de algunos obispos: G. VILLANI, *Il vescovo Elia Dalla Costa. Per una storia da fare,* Florencia 1974; Varios, *Il cardinale Giovanni Battista Nasalli Rocca di Corneliano, arcivescovo di Bologna (1872-1952),* public. por F. MOLINARI, Roma 1974.

Antifascismo y movimiento de resistencia: F. ANTONICELLI, *Dall'antifascismo alla resistenza,* Turín 1961; P. ALATRI, *L'antifascismo italiano,* 2 vols., Roma 1961; Varios, *Fascismo e antifascismo,* Milán 1963; M. BENDISCIOLI, *Antifascismo e resistenza,* Roma 1964; R. BATTAGLIA, *Storia della resistenza italiana,* Turín 1970; L. VALIANI - G. BIANCHI - E. RAGIONIERI, *Azionisti e cattolici e communisti nella resistenza italiana,* Milán 1971; A. FAPPANI, *La resistenza bresciana,* Brescia 1965; G. BONFANTI, *La resistenza. Documenti e testimonianze di storia contemporanea,* Brescia 1976 (con bibliografía).

Cultura: L. ALLEVI, *Mezzo secolo di teologia dogmatica e apologetica in Italia,* en SC 80 (1952) 365-385; L. TONDELLI, *Cinquant-anni di studi biblici in Italia,* ibid. 386-398; M. PELLEGRINO, *Un cinquantennio di studi patristici in Italia,* ibid. 424-452; P. BARBAINI, *Per la scuola di storia ecclesiastica,* ibid. 92 (1964) 211-232, 317-333; 93 (1965) 335-370; B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di stato,* Bari 1968; F. LAZZARI, *Le facoltà teologische tra il Sillabo e l'abolizione,* en Varios, *Un secolo da Porta Pia,* Nápoles 1970, 249-287; M. GUASCO, *L'organizzazione delle scuole e dei seminari,* en *Modernismo, fascismo, comunismo,* public. por G. ROSSINI, Bolonia 1972, 192-204; G. RUMI, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica,* ibid. 205-233; V. MANGONI, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»,* ibid. 363-417; V.L. MARRANZINI, *La teologia italiana dal Vaticano I al Vaticano II,* en *Bilancio della teologia del XX secolo* II, Roma 1972, 95-112; M.L. CRESPI, *La storiografia contemporanea italiana di fronte a Martin Lutero,* en SC 100 (1972) 134-160 (útil para calibrar el progreso de la historiografía); E. BELLINI, *Gli studi patristici in Italia negli ultimi vent'anni (1951-1970),* ibid. 101 (1973) 107-139; G. GIAVINI, *Gli studi biblici in Italia negli anni dal 1950 al 1970,* ibid. 9-42; G. COLOMBO, *La teologia italiana. Dommatica 1950-1970,* ibid. 99-191; G. TASSANI, *La cultura politica della destra cattolica,* Roma 1976.

Espiritualidad: A falta de síntesis, es útil consultar: M. PETROCCHI, *Schema per una storia della spiritualità italiana negli ultimi cento anni,* en *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano,* Padua 1969, 17-58; cf. también: *Bibliotheca sanctorum,* 13 vols., Roma 1961-1970; *Italie,* en el *Dictionnaire de spiritualité* 7/2, 1971, 2294-2311 (los autores de esta sección son P. SCOPPOLA y A. GAMBASIN); para las órdenes y congregaciones religiosas: *Dizionario degli istituti di perfezione,* 6 vols., Roma 1973ss; un detallado análisis de la espiritualidad en C. BELLÒ, *Società ed evangelizzazione nell'Italia contemporanea. Linee di una storia e di una pastorale,* Brescia 1974. Para personas concretas: M. STICCO, *Una donna fra due mondi* (A. Barelli), Milán 1967; GRAZIANO DELLA MADRE DI DIO, *Profilo*

biografico di don Giovanni Calabria, Venecia 1966; H. BERNARD-MAÎTRA - R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond (1929-1933),* Roma 1965; R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia (1898-1962),* Bolonia 1974; Varios, *Miscellanea Contardo Ferrini,* Roma 1947; Varios, *Scritti in onore di Contardo Ferrini,* 4 vols., Milán 1947; *Lettere,* public. por L. FRASSATI, Roma 1950; A. RICCARDI, *Don Carlo Gnocchi,* Bolonia 1966. Fue importante el papel desempeñado en la época de postguerra por el padre Lombardi: R. LOMBARDI, *Per una mobilitazione generale dei cattolici,* Roma ³1948; id., *Squilli di mobilitazione,* Roma 1948; id., *Crociata della bontà,* Roma 1949; id., *Esercitazioni per un mondo migliore,* Roma ⁴1961; M.E. SPREAFICO, *Il servo di Dio Bartolo Longo,* Pompeya 1944; A. BERGAMASCHI, *Un contestatore per tutte le stagioni, P. Mazzolari,* Bolonia 1968; C. BELLÒ, *Primo Mazzolari prete,* en «Studi cattolici» 13 (1969) 163-168; N. FABRETTI, *Don Mazzolari, don Milani. I «disubbidienti»,* Milán 1972; L. BEDESCHI, *Obbedientissimo in Cristo. Lettere di don Mazzolari,* Milán 1974; P. MAZZOLARI, *Diario (1905-1926)* y *Lettere,* publicados por A. BERGAMASCHI, Bolonia 1974; SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa* (L. Milani), Florencia 1967; *Lettere di Don Lorenzo Milani,* Milán 1970, *Lettere alla mamma (1943-1967),* Milán 1973; N. FALLACI, *Dalla parte dell'ultimo, Vita del prete Lorenzo Milani,* Milán 1974; G. PAPASOGLI, *Vita di Giuseppe Moscati,* Roma 1958; P. BONDIOLO, *Vico Necchi fedele servo di Dio,* Milán ²1944; V. NECCHI, *Pensieri riligiosi,* public. por P. BONDIOLI, Milán 1956; G. SALVADORI, *Lettere,* public. por P.P. TROMPEO y N. VIAN, Florencia 1945; N. VIAN, *La giovenezza di G. Salvadori,* Roma 1960; id., *Amicizie e incontri di Giulio Salvadori,* Roma 1962; G. CATTANEO, *Giovanni Papini prima della conversione e dopo: Modernismo, fascismo, comunismo,* Bolonia 1972, 235-247; F. TOGNAZZI, *Don Milani nell'evoluzione dell'opinione pubblica,* en «Testimonianze» 18 (1975) 97-128.

Para las misiones extranjeras: C. BONA, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la Propagazione della fede,* Turín 1964; S. BELTRAMI, *L'opera della Propagazione della fede in Italia,* Florencia 1961; para G. Allamano y las misiones de la Consolata: B. BERNARDI, *Il servo di Dio G. Allamano,* Turín 1960; C. BONA, *Il servo di Dio G. Allamano e un secolo di movimento missionario in Piemonte,* Turín 1960; R. GRAZIA, *La fisionomia spirituale del servo di Dio Giuseppe Allamano nei suoi scritti,* Turín 1961; C. PERA, *La spiritualità missionaria nel pensiero del servo di Dio Giuseppe Allamano,* Turín 1973; para D. Comboni y los combonianos: C. FUSERO, *Daniele Comboni,* Bolonia 1961; P. CATRICE, *Un audacieux pionnier de l'Église. Mgr. Comboni et l'evangelisation de l'Afrique centrale,* Lyón 1964; P.P. CHIOCCHETTA, *La Preghiera missionaria di D. Comboni,* en *La preghiera, a cura di R. Boccassino* II, Milán - Roma 1967, 734-745; para G.M. Conforti y los javerianos: V. VANZIN, *Guido Maria Conforti,* Parma 1949; L. BALLARIN, *L'anima missionaria di Guido Maria Conforti,* Parma 1962; A. DAGNINO, *Dotrina spirituale di*

Mons. Guido Maria Conforti, Milán 1966. Para el Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME): A. MORELLI, *La spiritualità missionaria dal Patriarca Ramazzotti..*, Milán 1961; G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano,* 2 vols., Milán 1950-59; P. MANNA, *Virtù apostoliche,* Milán 1964; *Paolo Manna ieri e oggi,* Nápoles 1966.

Movimiento católico: G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia,* 2 vols., Bari 1966; P. SCOPPOLA, *Chiesa e stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla repubblica,* Bari 1967; Varios, *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano,* 2 vols., Padua 1969; P. BORZOMATI, *I giovani cattolici nel mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948,* Roma 1970; *La «Gioventù Cattolica» dopo l'Unità 1868-1968,* public. por L. OSBAT - F. PIVA, Roma 1972; G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII,* en *Storia d'Italia V,* Turín 1973, 1493-1548; Varios, *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti della politica e della cultura dei cattolici nel'900,* public. por G. ROSSINI, Bolonia 1972; Varios, *I cattolici tra fascismo e democrazia,* public. por P. SCOPPOLA y F. TRANIELLO, Bolonia 1975; P.G. ZUNINO, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939),* Bolonia 1975: G. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia,* Roma [3]1974; S. TRAMONTIN, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi,* Turín 1974; M. REINERI, *Il movimento cattolico in Italia dall'unità al 1948,* Turín 1975; N. ANTONETTI, *L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra chiesa e comunismo (1937-1945),* Milán 1976. Para la renovación de la Acción Católica: V. BACHELET, *Il nuovo cammino dell'Azione Cattolica,* Roma 1973. Sobre el caso Rossi: M.V. ROSSI, *I giorni dell'omnipotenza. Memorie di una esperienza cattolica,* Roma 1975.

Para el Partido Popular Italiano: Atti dei congressi del Partito Popolare Italiano, public. por F. MALGERI, Brescia 1969; L. STURZO, *I discorsi politici,* Roma 1951; id., *La croce di Costantino,* public. por G. DE ROSA, Roma 1958; id., *Il Partito Popolare Italiano,* Bolonia 1956; M. VAUSSARD, *Il pensiero politico e sociale di Luigi Sturzo,* Brescia 1966; P. STELLA, *Don Luigi Sturzo, il prete di Caltagirone,* Catania 1971: G. DE ROSA, *L'utopia di Luigi Sturzo,* Brescia 1972; F. MALGERI - F. PIVA, *Vita di Luigi Sturzo,* Roma 1972. Es fundamental: G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia,* 2 vols., Bari 1966; id., *Il Partito popolare Italiano,* Bari 1969; id., *Rufo Ruffo della Scaletta e Luigi Sturzo,* Roma 1961; F.L. FERRARI, *«Il Domani d'Italia»,* public. por G.P. DORE, Roma 1958; G.M. ROSSI, *Francesco Luigi Ferrari. Dalle Leghe bianche al Partito Popolare,* Roma 1965; L. BEDESCHI, *I cattolici disobbedienti,* Nápoles - Roma 1959; id., *Dal movimento di Murri a'appello di Sturzo,* Milán 1969; *I cattolici e l'attuazione dello stato democratico,* Milán 1966; *Il Partito Popolare Italiano. Validità di una esperienza,* Milán 1969; *Il Partito Popolare Italiano. Scritti e saggi del 50° anniversario della sua fondazione,* Roma 1970; S. TRAMONTIN, *Cattolici, popolari, fascisti nel Veneto,* Roma 1975; C.F. CASULA, *Cattolici, comunisti e sinistra cristiana,* Bolonia 1976; S. ACCAME, *Gaetano*

de Sanctis fra cultura e politica. Esperienza di cattolici militanti a Torino 1919-1922, Florencia 1975.

Para el Partido Cristiano-Demócrata: Atti e documenti della Democrazia Cristiana, 1943-1967, public. por A. DAMILANO, 2 vols., Roma 1968; *De Gasperi scrive,* public. por M.R. CATTI DE GASPERI, 2 vols., Brescia 1974. Biografías de De Gasperi: M.R. CATTI DE GASPERI, *De Gasperi uomo solo,* Milán 1964; G. ANDREOTTI, *De Gasperi e il suo tempo,* Milán 1964; id., *De Gasperi e la riconstruzione,* Roma 1974; P. OTTONE, *De Gasperi,* Milán 1968. Sobre el partido: T. GODECHOT, *Le parti démocrate-chrétien italien,* París 1964; G. BAGET-BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti,* 2 vols., Florencia 1974.

Crisis y renovación postconciliar: G. DE ROSA, *Cattolici e comunisti oggi in Italia. La via italiana al socialismo e il dialogo coi cattolici,* Roma 1966; id., *Chiesa e comunismo in Italia,* Roma 1970; id., *Il dissenso cattolico,* Roma 1974; C. FALCONI, *La contestazione nella chiesa,* Milán 1969; *L'altra chiesa in Italia,* public. por A. NESTI, Milán 1970; R. LA VALLE, *Dalla parte di Abele,* Milán 1971; R. SCIUBBA - R. SCIUBBA PACE, *Le comunità di base in Italia,* 2 vols., Roma 1976. Para los problemas pastorales y las conferencias episcopales en general: G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali,* Bolonia 1974. Para el movimiento litúrgico: «Rivista liturgica» 61 (1974) 9-179. Para la catequesis: *La pastorale catechetica in Italia,* en «Presenza pastorale» 45 (1975) 1105-1189. Para el problema de la confesión: *La crisi della confessione,* public. por L. ROSSI, Bolonia 1974. Para la revisión del concordato: varios, *Studi per la revisione del Concordato,* Padua 1970; varios, *Individuo, gruppi, confessioni religiose nello stato democratico,* Milán 1973; C. PELOSI, *La revisione del concordato,* en «Humanitas» 29 (1974) 894-918; 30 (1975) 24-42; cf. también el número 29 (1974) dedicado íntegramente a este tema y otras varias revistas.

En el año 1914 difícilmente podía hablarse de la Iglesia italiana como de un cuadro homogéneo. Las diferencias entre las distintas regiones eran demasiado acusadas y, como no existía una conferencia episcopal de ámbito nacional, tampoco se contaba con la necesaria coordinación. Las 279 diócesis no estaban —debido al peso de la tradición— racionalmente articuladas. Junto a diócesis muy extensas, como Milán o Novara, había otras, sobre todo en el sur, realmente minúsculas. El año 1885 se contaban 76 381 sacerdotes seculares al servicio de 20 707 parroquias, mientras que el número de seminaristas ascendía a 11 569. En 1911, los sacerdotes seculares eran 67 147, los sacerdotes regulares, en este mismo año, 6644 y las religiosas 38 609 [1].

1. G. BERTOLOTTI, *Statistica ecclesiastica d'Italia,* Savona 1885; además: *Sommario di statistiche storiche d'Italia, 1865-1965; Annuario statistico italiano;* L. CAVALLI, *So-*

La formación del clero adolecía, en términos generales, de notables lagunas, debido a dos causas fundamentales: las consecuencias de la crisis del modernismo y el retraso de la mayor parte de los seminarios, alejados de un diálogo fecundo con la cultura profana. Tras la supresión de las facultades de teología en las universidades civiles (1872), los títulos académicos sólo podían obtenerse o en facultades instaladas en los seminarios mismos o en las universidades romanas, en las que una gran parte de los profesores procedían del extranjero y estaban, por consiguiente, muy distanciados de los problemas de la realidad italiana. Por otra parte, la represión antimodernista había alejado de los seminarios a profesores cualificados y había privado a los alumnos de los libros de texto más instructivos, por ejemplo los de historia de la Iglesia de F.X. Funk y F.X. Kraus y la patrología de G. Rauschen [2].

De todas formas, la circunstancia de que el clero procedía en su mayor parte de zonas campesinas había permitido a los sacerdotes mantener el contacto con la realidad social. Mientras que los estudiantes se mantenían en cierto modo aparte, la tradición de los pastores en relación directa con el pueblo dio muestras de gran fecundidad. La parroquia fue, sobre todo en las regiones del norte, el lugar en el que podía salirse al encuentro de la experiencia cristiana. Fue el centro de la instrucción religiosa, de la educación social, de las acciones caritativas y de la orientación política. En el sur, en cambio, el clero tuvo que afrontar una situación en la que tenían mucho más peso los elementos emocionales y los factores folklóricos [3].

---

ciologia della storia italiana, Bolonia 1974; S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Milán 1967; S.S. ACQUAVIVA - G. GUIZZARDI, *Religione e irreligione nell'età postindustriale,* Roma 1971; para los protestantes: F. MANZOTTI, *I Valdesi a Guastalla e nella bassa padana,* en «Nuova rivista storica» 41 (1957) 418-455; A. MOSCATO - M.N. PIERINI, *Rivolta religiosa nelle campagne,* Roma 1965; G. SPINI, *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea,* en «Rivista Storica italiano» 80 (1968) 463-498; F. BARRA, *Millenarismo, predicazione evangelica ed agitazioni contadine in Irpinia dall'età giolittiana al fascismo,* en «Ricerche di storia sociale e religiosa» 3 (1974) 161-188.

2. M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900,* Bolonia 1971; id., *L'organizzazione delle scuole e dei seminari tra Leone XIII e Pio X,* en el volumen colectivo: *Modernismo, fascismo e comunismo,* a cargo de G. ROSSINI, Bolonia 1972, 192-204. Es significativo el caso de Lanzoni: L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni,* Parma 1970.

3. Es útil la consulta de las siguientes obras: varios *Chiesa e religiosità dopo l'unità,* 4 vols., Milán 1973; varios, *Chiesa e spiritualità nell'ottocento italiano,* Padua

La vida religiosa conoció un claro aumento y dejó sentir su influencia sobre todo en el ámbito de la caridad (don Orione), de la ayuda a los emigrantes (Scalabrini, Cabrini) y de la prensa (don Alberione). Después de 1900 se fundaron once congregaciones masculinas, entre ellas la de los misioneros de la Consolata (1901), los hijos de la divina Providencia (1903) y los paulinos (1914). El número de congregaciones femeninas fundadas desde comienzos de siglo alcanzó las 120 (de ellas 54 en el norte, 26 en el centro y 40 en el sur y en las islas). Fueron típicas las fundaciones múltiples. Así, don Giuseppe Alberione († 1971) fundó las 9 sociedades de la familia paulina, mientras que don Luigi Orione († 1940) creaba, por su parte, cuatro asociaciones. En el seno de esta expansión de la vida religiosa reviste particular interés el florecimiento del espíritu misionero. Siguiendo la estela de Daniele Comboni († 1881) y de Angelo Ramazzotti († 1861), fundadores de los combonianos (comboniani) y del PIME (Pontificio Istituto Missioni Estere), Giuseppe Allamano († 1926) y Guido Maria Conforti († 1931) fundaron no sólo los institutos de la Consolata y de los javerianos (saveriani), sino que contribuyeron también a despertar la conciencia misionera en el clero y el pueblo, sobre todo a través de la obra del padre Paolo Manna († 1952).

En 1911 Italia tenía 35 845 000 habitantes (frente a 27 303 000 en 1871). El 37,6 por ciento de esta población era analfabeta (en 1871 el número de analfabetos llegaba al 70 por 100 de la población total). Los católicos representaban el 95,1 por 100, los protestantes el 0,36 por 100. Había, además, 874 523 personas (2,5 por 100) que declaraban no pertenecer a ninguna religión, mientras que otras 653 404 no respondían a la pregunta. Las regiones con más fuerte desinterés religioso se hallaban en Livorno (18,4 por 100) y Reggio Emilia (14,1 por 100). La región de Emilia y Romaña era la que daba los más altos índices de abandono de la Iglesia (9,63 por 100). Este fenómeno de descristianización no se limitaba a las clases superiores, sino que llegaba también a las capas populares, por ejemplo en la Emilia y en Toscana. En las

---

1970; M. Mariotti, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*, Padua 1969; A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padua 1969; C. Bellò, *Società ed evangelizzazione nell'Italia contemporanea. Linee di una storia e di una pastorale*, Brescia 1974.

zonas campesinas, la mala situación social favorecía la persistencia de las prácticas religiosas exteriores. Se hallaban muy difundidos el anticlericalismo[4] y la ignorancia religiosa. Era también insuficiente la instrucción teológica de los seglares, debido a la polarización de la cuestión romana, que obligaba a emplear las mejores fuerzas en la lucha política y social. Las figuras más importantes de este período fueron Bartolo Longo († 1926), promotor de las peregrinaciones a Pompeya, el beato José Moscati († 1927), el sociólogo Giuseppe Toniolo († 1918), Pier Giorgio Frassati († 1925), Giulio Salvadori († 1928) y Vico Necchi († 1930). Pero no se registró en Italia el fenómeno, típicamente francés, de una vuelta de los intelectuales a la fe.

La primera guerra mundial halló al catolicismo italiano inserto en una fase de transición, tras la supresión de la Opera dei Congressi en 1904, a la que siguió, con la encíclica *Pascendi* (1907), la represión antimodernista. En el ámbito social, Pío X disolvió, en julio de 1904, la Opera dei Congressi, la organización de la no reconciliación, que a lo largo de 30 años había venido coordinando, a través de sus cinco secciones, la casi totalidad de las asociaciones católicas de la península y había servido de resonador de la protesta del papa contra el gobierno italiano por su «culpa» en la ocupación del Estado de la Iglesia y por su legislación antieclesial, que daba muestras de muy escasa sensibilidad hacia las necesidades sociales[5]. Tan pronto como se advirtió que era insalvable el foso abierto entre la vieja guardia, representada por Ettore Paganuzzi, y la nueva generación, representada por Romolo Murri, que se había puesto al frente de la

4. Para el anticlericalismo en el *risorgimento:* S. JACINI, *La tradizione anticlericale del Risorgimento italiano,* «Studium» 32 (1936) 348-356, 406-416; G. PEPE - M. THEMELLY, *L'anticlericalismo nel Risorgimento,* Manduria 1966; G. VERUCCI, *Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nel movimento operaio e socialista italiano (1861-1878),* en el tomo de varios, *Chiesa e religiosità dopo l'unità II,* Milán 1973, 176-224; P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo,* ibid. 225-274. Además: G. SPADOLINI, *Per una storia dell'anticlericalismo: I repubblicani dopo l'unità,* Florencia 1963; M. SYLVERS, *L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914),* en «Movimento operaio e socialista» 16 (1970) 175-189; A. AZZARONI, *Socialisti anticlericali,* Florencia 1961; G. VERUCCI, *Valori religiosi e valori laici,* en «Quaderni storici» 6 (1972) 543-564; A.M. MOJETTA, *Cento anni di satira anticlericale nei giornali dal 1860 al 1955,* Milán 1975.

5. Para la Opera dei Congressi: A. GAMBASIN, *L'attività sociale nell'opera dei Congressi (1874-1904),* Roma 1958; G. DE ROSA, *Storia del Movimento cattolico in Italia,* 2 vols., Bari 1968; F. CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia,* Roma ³1974 (marxista).

juventud imbuida de espíritu democrático, el pontífice, en carta dirigida al cardenal Merry del Val declaró disuelta la gran organización central (cuyo presidente había sido nombrado por el propio papa), sustituyéndola por tres asociaciones (una para el pueblo, otra para el ámbito socioeconómico y la tercera para las campañas electorales), sometidas en adelante a los obispos.

Con estas drásticas medidas, que monseñor Radini Tedeschi calificó de catastróficas, la Santa Sede se proponía varios objetivos. Ante todo, desautorizar a Murri y su democracia de inspiración cristiana, que se levantaba sobre el fundamento de la autonomía de los católicos en el ámbito político. Pretendía, además, salir al paso de las tendencias de algunos dignatarios eclesiásticos, que querían ejercer un influjo determinante en el movimiento católico. Y, en fin, la represión de la Opera dei Congressi entraba de lleno en los planes de Pío X para el restablecimiento de la unidad de la disciplina y de la estricta obediencia, amenazadas no sólo por el modernismo teológico de un Buonaiuti, sino también por el modernismo político de un Murri, con su petición de independencia respecto de la jerarquía [6].

En el ámbito de las campañas electorales, se suavizó el rigor del *non expedit*. El temor a una poderosa irrupción de los socialistas movió a Pío X a aceptar el diálogo con Giolitti y con los liberales moderados, que desembocó en el pacto Gentiloni (1913). Gentiloni, presidente de la Unión de electores, prometió los votos de los católicos a aquellos candidatos liberales que se comprometieran por escrito a respetar algunas condiciones básicas (no admisión del divorcio, defensa de la enseñanza de la religión en las escuelas, etc.). Por este camino, se fortalecía la influencia de los clérigos moderados (clerico-moderatismo). El catolicismo italiano tuvo que coexistir con esta escisión (endurecimiento disciplinario de una parte, apertura política hacia los liberales moderados de otra), hasta el estallido de la primera guerra mundial, que introdujo un cambio decisivo en la Iglesia de Italia.

Respecto del conflicto bélico, en un primer momento los obis-

---

6. La obra fundamental para el modernismo italiano es P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1975: los documentos de los modernistas han sido publicados en el anuario «Fonti e documenti» de la universidad de Urbino, editado por el Centro Studi per la storia del modernismo (primer año 1972).

pos se pronunciaron a favor de la neutralidad, a excepción de algunos que se dejaron arrastrar por sus tendencias nacionalistas[7]. Pero cuando, el 24 de mayo de 1915, el gobierno italiano abrió las hostilidades contra las potencias centrales, la obediencia a la autoridad civil empujó hacia la guerra tanto al pueblo como a la jerarquía. Sólo un escaso puñado de grandes personalidades, como el barnabita Alessandro Ghignoni, se mantuvieron fieles a la postura pacifista[8]. No fue escaso el número de prelados que sucumbieron a la tentación de una reacción entusiasta y de una retórica patriotera[9].

La guerra no aportó una esencial renovación de la fe. El psicólogo padre Agostini Gemelli señaló que, tras una momentánea revitalización de la piedad exterior, como consecuencia del temor a la muerte, volvió a imponerse el retorno a la indiferencia[10]. Mucho más radical fue «Coenobium», la revista de la oposición cristiana, que calificaba de escándalo la excesiva facilidad con que los «teólogos de la espada» justificaran la guerra[11].

La leal actitud de la Iglesia italiana frente al gobierno y la participación activa en la guerra patria fue para los católicos la señal del fin de la oposición al Estado y de su entrada en la arena política. Para sancionar esta nueva línea, don Luigio Sturzo († 1959) creó, el año 1919, el Partido Popular italiano y la Santa Sede abolió su *non expedit*. Esta nueva formación política, que

---

7. P. Scoppola, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto;* A. Prandi, *La guerra e le sue conseguenze nel mondo cattolico italiano;* A. Monticone, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918* (los tres artículos están publicados en *Benedetto XV, I cattolici e la prima guerra mondiale,* 95-152, 153-205, 627-659).

8. A. Ghignoni, *Il cristianismo e la guerra,* «Coenobium» junio-julio 1915, octubre-diciembre 1915; al parecer, el obispo de Arezzo. Volpi, fue contrario a la guerra no tanto por sus convicciones pacifistas cuanto por su simpatía a favor de la católica Austria; cf. Monticone, *I vescovi italiani,* o.c. 641.

9. La terminología nacionalista hablaba de los «seculares destinos de Italia», recordaba, con retóricas frases, la guerra de independencia y describía a la Madre de Dios como «protectora de Italia»; aunque los obispos nacionalistas no pasaban de ser una insignificante minoría, el eco que despertaron fue muy superior a su número, porque la prensa y la propaganda oficial cuidaban de dar relieve a sus manifestaciones; cf. Monticone, *I vescovi italiani,* o.c. 635-637.

10. A. Gemelli, *Il nostro soldato,* Milán 1917, 132-133; esta afirmación de Gemelli es tanto más interesante cuanto que fue defendida frente a otras posturas que esperaban de la guerra una renovación espiritual; cf. también su artículo «Il nostro programma e la nostra vita», en «Vita e Pensiero» 1 (1916) n.º 1.

11. A. Prandi, *La guerra e le sue conseguenze,* o.c. 174; cf. también el artículo de A.M., *I cleri di tutte le nazioni di fronte alla guerra mondiale,* en «Coenobium», 1.º de julio de 1918.

antecedió a la fundación de la Confederazione Italiana dei Lavoratori (de orientación cristiana) polemizó contra el Estado liberal, acusándole de centralización excesiva y de escaso respeto a la libertad de enseñanza y a las autonomías locales.

Dado que la mayoría de los miembros del partido procedían de las capas campesinas, la organización de Sturzo concedió particular importancia al problema agrario y propugnó un valeroso programa de reformas (reparto de los latifundios de explotación extensiva, promoción de la pequeña propiedad). Cultivó las buenas relaciones de los campesinos con los sindicatos moderados, que se pronunciaban en contra de las huelgas indiscriminadas (sobre todo de las políticas) y de la ocupación de fábricas. De común acuerdo con los socialistas, y al mismo tiempo que éstos, llevó adelante una lucha comprometida en favor de la jornada de ocho horas y promovió algunas demandas sociales (participación en el accionariado y en las ganancias empresariales a favor de los trabajadores, reconocimiento jurídico e igualdad de derechos para todas las organizaciones sindicales). Aunque el Partido Popular había surgido sobre la base de una orientación social abierta e ilustrada, combatió las acciones violentas y anarquistas de los socialistas extremistas, pero no logró formar gobiernos de coalición con los socialistas (los intentos en este sentido fracasaron en 1921, no por cuestiones sociales, sino por el problema escolar, y en 1924 por el veto de la Santa Sede). La principal novedad de la iniciativa de Sturzo consistía en la reivindicación de la autonomía política de los católicos respecto de la jerarquía. Aunque el Partido Popular pretendía ser la voz de la vocación democrática de los católicos, su desarrollo fue de cariz aconfesional. El cardenal Gasparri declaró repetidas veces que la nueva organización había nacido «sin intervención de la Santa Sede» y que era consecuencia de la tendencia —coronada por el éxito— del movimiento católico por adaptarse a la sociedad democrática, en la que los intereses particulares son promovidos a través de la acción de los correspondientes grupos de interés.

Este proceso fue posible gracias a la actitud de Benedicto XV, que acertó a superar la excesiva carga político-religiosa de la Opera dei Congressi y de sus asociaciones sucesoras, al marcar una clara delimitación entre los ámbitos de la religión y de la política.

Aunque la nueva organización del partido no constituía ya el estadio final absoluto en orden a la realización de la unidad política de los católicos, abarcaba de hecho, y en razón de circunstancias especiales, a la práctica mayoría de los creyentes. La unión y colaboración inteligente de los católicos en el nivel político debía, por necesidad, provocar la reacción del espíritu antipapal y anticlerical de otros partidos. Don Sturzo defendió con energía y ánimo inquebrantable el papel autónomo del elemento seglar, que debería actuar en el ámbito civil con libertad y con valerosa y personal responsabilidad, no como el ejército fiel de la jerarquía.

Aunque combatido por socialistas y liberales, el Partido Popular despertó amplias simpatías y, en las elecciones de 1919, consiguió situar 100 diputados en el parlamento. Dos años más tarde, cuando ya había surgido en el país el fantasma amenazador del fascismo, el número se elevaba a 107. Don Sturzo fue uno de los primeros que advirtió la imposibilidad de conciliar el evangelio con el régimen fascista, un régimen que encarnaba la divinización pagana del Estado, el principio antievangélico de la violencia y el espíritu del maquiavelismo[12]. En noviembre de 1922 el Partido Popular intentó colaborar en el gobierno con los fascistas, para poder darle un cauce normal de libertad. Pero la propuesta fue rechazada por Mussolini, apenas éste, en abril de 1923, emprendió la arriesgada senda del despotismo. El Partido católico se vio tan oprimido como las restantes formaciones democráticas. Don Sturzo y otros compañeros de su misma mentalidad, como Ferrari, Donati, etc., tuvieron que abandonar el país. De Gasperi fue encarcelado. Fueron muy pocos los entonces miembros del Partido Popular (bautizados con el nombre de clérico-fascistas) que se adhirieron a la dictadura. La masa de los católicos se escindió en dos bloques. Algunos, aún permaneciendo en Italia, se comprometieron activamente en la lucha oculta del antifascismo, sobre todo en el grupo de los güelfos, formado por Malvestiti en Milán y otras ciudades, o guiados por Alcide De Gasperi e Igino Giordani en Roma, y por Guido Gonella y otros jefes de

12. L. Sturzo, *Pensiero antifascista*, Turín 1925; la hostilidad de Sturzo respecto de Mussolini se puso también de relieve en el único encuentro personal que ambos tuvieron, el año 1921; cf. S. Tramontin, *Mussolini, la questione romana e i rapporti con i popolari in un documento inedito*, en «Humanitas» 24 (1970) 469-475.

la resistencia. La mayoría de ellos pertenecía a la Acción católica, que pudo subsistir, aunque afrontando enormes dificultades, como centro de formación exclusivamente religiosa y semillero del futuro. Era prácticamente imposible que el mundo católico de Italia se acomodara al fascismo, edificando sobre un programa de partido hostil a la Iglesia y que contaba entre sus filas con gran número de furiosos anticlericales.

El fundador del fascismo había nacido en la Romaña y figuró en las listas electorales de 1919 al lado de Podrecca, director del periódico «Asino», desde cuyas páginas promovía las más radicales posturales anticlericales. Tal vez a Mussolini le favoreció el hecho de que, al principio, no propugnaba ninguna doctrina clara y precisa. El fascismo surgió en 1919, bajo el signo del cambio y del empuje hacia la acción. Tras abandonar en 1914 el socialismo, que defendía la neutralidad, y convertirse en intervencionista, Mussolini se fue orientando cada vez más hacia la derecha, donde encontró el apoyo de los nacionalistas, de la clase media y, al fin, también de algunas capas de la alta burguesía y de los grandes terratenientes. Le faltó la simpatía de los católicos, que incluso le combatieron enérgicamente a través del Partido Popular. La habilidad táctica de Mussolini, así como su olfato político y su aptitud para arrastrar a las masas, corrían parejas con su refinado maquiavelismo. Comprendió bien que no podría conservar el poder alcanzado el 28 de octubre de 1922 por vías extraparlamentarias, si no llegaba a un acuerdo con la Iglesia. Decidió, pues, ganarse a la jerarquía mediante algunas concesiones a las escuelas confesionales y algunos otros favores, lo que no le impidió, al mismo tiempo, echar del gobierno al Partido Popular. Muchos católicos fueron abandonando poco a poco sus recelos originales y se fueron acercando al nuevo régimen, al que concedían el mérito de haber restablecido el orden y de haber reprimido enérgicamente la violencia socialista. También la lucha contra la masonería y contra el liberalismo constituía, a los ojos de la opinión pública católica, una acción meritoria. Cierto que los grupos de choque fascistas se estaban haciendo responsables de acciones reprobables, como los asaltos a las oficinas del partido socialista y a los clubs de la Acción católica y, sobre todo, el asesinato del diputado socialista Giacomo Matteotti, en junio

de 1924, y el apaleamiento hasta la muerte de don Minzoni, párroco de Argenta, en la Romaña [13]. Pero los círculos burgueses hacían responsables de estas acciones criminales a pequeñas bandas incontroladas, que no se identificaban con el movimiento mussoliniano. Sólo así puede explicarse que la Santa Sede dejara sucumbir al Partido Popular y entablara negociaciones directas con Mussolini para solucionar la cuestión romana. El *Duce* aprovechó la oportunidad y se mostró realmente generoso en la concesión de privilegios, para poner fin a aquella disputa entre la Iglesia y el Estado que no habían sabido superar ni Cavour en 1860, ni Crispi en 1887, ni Orlando en 1919 [14].

Casi todos los obispos saludaron la conclusión de los acuerdos Lateranenses (11 de febrero de 1929) como un importante y gozoso acontecimiento. El cardenal Ascalesi de Nápoles describió a Mussolini como el renovador de Italia. Pero no todos los católicos compartían esta opinión. Así, por ejemplo, el padre Giulio Bevilacqua, que vivía en Roma, en casa de monseñor G.B. Montini, no ocultó su consternación ante la inesperada y lamentable noticia de que la Iglesia daba carta de ciudadanía, de forma implícita, al despotismo. El padre condenaba sobre todo las acciones violentas desencadenadas por el fascismo y de las que él mismo había sido víctima en Brescia, ya que estaban en abierta contradicción con la mansedumbre cristiana. No podía, por supuesto, aprobar ni el hecho de que se tratara a la persona humana como mero instrumento ni menos aún el monopolio estatal sobre la educación de la juventud [15]. De Gasperi, que había salido hacía muy poco tiempo de las cárceles fascistas, distinguió clara y expresamente entre el tratado en sí, que juzgaba positivo (porque ponía fin a las constantes apetencias del poder mundano), y el concordato, que consideraba peligroso, porque abría la posibilidad de un entendimiento secreto entre la Iglesia y la dictadura [16].

Estas dudas de las *élites* no impidieron, con todo, que el pue-

13. L. Bedeschi, *Don Minzoni il prete ucciso dai fascisti*, Milán 1973; varios, *Antifascisti cattolici*, Vicenza 1968 (la obra contiene escritos del obispo Rodolfi, de don Mazzolari y de Farrari).

14. F. Margiotta-Broglio, *Italia e S. Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari 1966.

15. G. Bevilacqua, *Scriti tra le due guerre*, public. por E. Gianmancheri, Brescia 1968; A. Fappani, *P. Giulio Bevilacqua prete e cardinale sugli avamposti*, Verona 1975.

16. A. De Gasperi, *Lettere sul Concordato*, Brescia 1970.

blo italiano aprobara el fascismo en el plebiscito de marzo de 1929, con 9 millones de votos a favor frente a sólo 135 000 votos en contra. Nueva ocasión para el entusiasmo proporcionó, el año 1936, la ocupación de Etiopía. Ya el 28 de octubre del año anterior, el cardenal Schuster de Milán había elevado, en un sermón en la catedral, un himno de alabanza por lo que le parecía ser un nuevo campo de evangelización y una obra de civilización cristiana para bien de los bárbaros etíopes. Pero este mismo cardenal tuvo que entrar, tres años más tarde, en la arena de la polémica abierta contra el régimen a causa de las leyes racistas, que destruían el universalismo cristiano. No le resultó difícil a Mussolini presentar la intervención italiana en la guerra civil española como una cruzada santa contra el bolchevismo ateo.

No puede hablarse de que el catolicismo y el fascismo coexistieran en la mejor de las armonías, al contrario, puede comprobarse que el consenso católico era más de carácter pasivo que activo y que fue roto una y otra vez por numerosas posiciones encontradas. Uno de los puntos más discutidos y que más fricciones originaron fue la referente a la Acción católica, y más en concreto a la Acción católica juvenil. El concordato reconocía en su artículo 43 a las organizaciones encuadradas en la Acción católica, en la medida en que sus actividades fueran ajenas a los partidos políticos, estuvieran inmediatamente sometidas a la jerarquía eclesiástica y se atuvieran a la realización de los principios católicos.

Ahora bien, ¿cuál fue la auténtica actitud del movimiento católico frente a la dictadura? Las respuestas de los contemporáneos son divergentes. Giuseppe della Torre, redactor jefe de «L'Osservatore Romano», ha escrito que el encuentro entre el fascismo y la Acción católica fue una especie de choque frontal. De Gasperi, en cambio, habla del «lamentable espectáculo» que ofrecieron algunos de los dirigentes supremos de las asociaciones católicas con sus amplios compromisos. En realidad, el movimiento y sus asociaciones estaban articulados en cuatro secciones (juvenil masculina, juvenil femenina, hombres y mujeres) y el número de sus afiliados constituía tal factor de poder que necesariamente tenía que despertar las suspicacias del régimen. La lucha abierta estalló en la primavera de 1931. Mussolini venía sospechando que

la Acción católica pretendía llenar el vacío dejado por el Partido Popular y decretó la supresión de 5000 grupos de la juventud masculina y 10 000 de la femenina, con un total de 800 000 afiliados [17].

Pero esta medida afectaba al nervio vivo de los que Pío XI había designado como sus más fieles seguidores. Durante algunos meses, la postura del episcopado italiano se hizo muy tirante. Pío XI hizo saber a Mussolini, por medio del padre Tacchi-Venturi, que, tras largas reflexiones y vacilaciones, se creía en el deber de condenar el fascismo. Y así lo hizo, en la encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931, en la que acusaba al sistema de ser una divinización pagana del Estado. Superada una primera fase de abierto enfrentamiento, prevaleció la voluntad de no destruir la coexistencia pacífica. El 2 de septiembre se llegaba a la firma de un acuerdo que garantiza a la Acción católica sus derechos, de acuerdo con el artículo 43 del concordato, aunque imponiendo al mismo tiempo algunas normas delimitadoras: todas las asociaciones quedaban reducidas al nivel diocesano, bajo la responsabilidad de los obispos. de tal modo que se veían privadas de una dirección central.

Tras la crisis de 1931, el catolicismo italiano no se vio ya sometido a nuevas tempestades. La mayoría del episcopado adoptó una actitud favorable al régimen, a excepción de algunos obispos radicalmente antifascistas (Gaggia en Calabria, Elia della Costa en Padua y luego en Florencia, Endrici en Trento). Pero la simpatía no alcanzó nunca el nivel de total acuerdo. No hubo ni un solo obispo que hiciera suya la ideología fascista. Ni siquiera de los obispos que dirigían amistosas palabras a Mussolini puede decirse que fueran fascistas en el sentido de que llegaran a comprometerse con las tesis fundamentales de esta ideología. Más correcto sería hablar de un episcopado afascista [18].

La jerarquía eclesiástica se fue orientando cada vez más abier-

---

17. A. MARTINI, *Studi sulla questione romana e la Conciliazione*, Roma 1963 (contiene también valiosa información sobre los primeros pasos de los tratados Lateranenses, sobre el choque de 1931 y la última batalla de Pío XI, el año 1938, con ocasión de las leyes racistas).

18. S. TRAMONTIN, *Cattolici popolari fascisti nel Veneto*, Roma 1975; R. MORO, *Afascismo e antifascismo nei movimento intellettuali di Azione Cattolica dopo il '31*, en «Storia Contemporanea» 6 (1975) 733-801.

tamente a tenor del espíritu del concordato, que reconocía la validez civil del matrimonio canónico, introducía la enseñanza de la religión católica en todos los centros de estudio (a excepción de las universidades) y aceptaba algunos rasgos típicos del Estado cristiano [19]. A partir de esta base, se desarrolló una pastoral que situó el fiel de la balanza en la armonía entre el derecho civil y el canónico (religión del Estado, defensa de la moral y las costumbres, familias numerosas). Con todo, la apariencia de una especie de entendimiento entre la Iglesia y el fascismo, derivada del hecho de que coexistieran a la vez en la misma sociedad, no pasaba de la simple superficie. En realidad, seguía latente una disonancia de fondo, y cada una de las partes intentaba obtener el máximo beneficio a costa de la otra [20]. No hubo, de hecho, ni un solo católico convencido en puestos de responsabilidad del régimen, como tampoco se le permitió a ningún fascista de la primera hora ocupar puestos dirigentes en la Acción católica.

Tras varios años de un dudoso *modus vivendi,* se llegó a la ruptura definitiva cuando, en 1938, Mussolini imitó a Hitler, aunque bajo formas más mesuradas, en su política de persecución de los judíos. Incluso obispos como Schuster o Nasalli-Rocca, que habían simpatizado en un primer momento con la acción del régimen dictatorial italiano, apoyaron de todo corazón a Pío XI, cuando éste, en el discurso de navidad, expresó su gratitud al «más noble señor» y a su incomparable primer ministro por la paz religiosa que habían traído a Italia, pero añadiendo inmediatamente la lista de agravios por los malos tratos que recibía la Acción católica y por la violación de las normas concordatarias sobre el matrimonio, en virtud de las leyes racistas.

La participación de Italia en la guerra al lado de Hitler supuso un enfriamiento de las relaciones entre la Iglesia y el fascismo. Más hostil y desconfiado aún se mostró el clero frente a la República social de Italia, proclamada por Mussolini el 8 de septiembre de 1943 bajo la protección de las armas hitlerianas,

---

19. G. MARTINA *I cattolici di fronte al fascismo,* en «Rassegna di Teologia» 17 (1976) 170-194.

20. Por ejemplo don Primo Mazzolari, que fue un irreconciliable adversario del fascismo; cf. P. MAZZOLARI, *Diario e lettere (1905-1922),* public. por A. BERGAMASCHI, Bolonia 1974.

y nunca reconocida por la Santa Sede[21]. Cuando, en la última fase de la segunda guerra mundial, la masa de los católicos se distanció del fascismo, la minoría activa de los católicos antifascistas, que hasta entonces se había mantenido en la clandestinidad, puso en práctica la resistencia armada[22]. Finalmente, esta resistencia desembocó en la fundación de la Democrazia Cristiana.

Al final de la segunda guerra mundial se registró en Italia una primera fase de revitalización religiosa en los tres niveles de la política, la organización y la piedad. De hecho, los tres estaban interrelacionados y en ellos confluían diversos factores: de un lado, la preocupación por mantener alejado el peligro del partido comunista y de la cultura laicista del otro, la idea de que era preciso defender la imagen de Italia como país oficialmente católico. Y, en fin, la concepción de la Iglesia como una estructura jerárquica piramidal, no como una *communio*[23].

Tras el hundimiento del fascismo (25 de abril de 1945) se planteaba el problema de la forma política que habría de suceder al régimen. De Gasperi hacía confluir en su persona las esperanzas de los liberales y de los católicos de mentalidad socialista y quería evitar una vuelta a la «barricada histórica» (*storico steccato*, es decir, la oposición frontal entre católicos y laicistas). Intentó, por tanto, orientar la experiencia de Italia en un sentido adecuado para crear un partido que pudiera constituirse en garante de los valores de la libertad y del pluralismo político. Con todo, la línea De Gasperi chocó con la oposición del sector izquierdista del partido (Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira), que acusó a la Democrazia Cristiana de haberse convertido en un partido del orden y de no comprometerse lo suficiente en el ámbito social.

La «hegemonía cristiano-demócrata» sirvió para defender las libertades civiles y religiosas. La unidad política de los católicos fue en parte perturbada por los católicos comunistas, en concreto por Felice Balbo, Franco Rodano y Gabriele de Rosa[24], minús-

---

21 *Riservato a Mussolini, Notiziari giornalieri della Guardia Nazionale repubblicana novembre 1943 - giugno 1944*, introducción de Natale Verdina, Milán 1974.

22 M. Bendiscioli, *Antifascismo e Resistenza*, Roma ²1974; R.A. Webster, *La croce e i fasci*, Milán 1964 (con buena información histórica, pero con lagunas respecto del conocimiento de la doctrina católica)

23. La síntesis más lograda se debe a G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma 1977.

24. S. Tramontin, *Sinistra cattolica di ieri e di oggi*, Turín 1974; N. Antonetti,

cula minoría que oponía el hecho de que muchos trabajadores católicos optaban por la extrema izquierda. Desde el punto de vista numérico, y en razón de su excelente organización, la Acción católica de los primeros años de la postguerra constituía un formidable poder. El número de sus miembros pasó, en las organizaciones masculinas, de 150 866 (distribuidos en 6140 grupos) en 1946 a 285 455 en 1954 (con 12 224 grupos). La sección femenina, que contaba en 1946 con 10 389 grupos, pasaba a 16 389 en 1954. Los afiliados, que en los días inmediatos de la postguerra eran 369 015, llegaban a 597 394 en 1954. La juventud masculina, que en 1946 incluía 9951 grupos (de ellos 5504 urbanos y 4447 campesinos), registraba en 1954 un número total de 15 709 (6472 grupos urbanos y 9237 campesinos); en cuanto al número de afiliados, pasó, en las mismas fechas, de 367 392 a 556 752. Pero las cifras más impresionantes las daba la juventud femenina: en 1946 existían 13 898 grupos, que en 1954 eran ya 19 026 y las afiliadas pasaron de 884 992 a 1 215 977[25].

La expansión religiosa estuvo condicionada por la lucha política. La Acción católica pareció ser la reserva inagotable de los cuadros dirigentes de la Democrazia Cristiana. Junto a las iniciativas de índole social —en las que destaca el nombre de Carlo Gnocchi († 1952)— surgieron otras de carácter más político, como los comités cívicos *(comitati civici)*[26]. Los centros de gravedad de la espiritualidad de las parroquias se situaron en el culto a la eucaristía y a la Madre de Dios (fueron muy características, en la época de postguerra, las peregrinaciones marianas), así como en las muestras de veneración al papa. A los lugares de peregrinación tradicionales, cuyos centros principales habían sido Loreto y Pompeya, se añadieron otros nuevos, por ejemplo en torno a San Giovanni Rotondo, a través de la actividad del padre Pío de Pietralcina († 1968), y Siracusa. Encontró también muchos colaboradores el apostolado del padre Riccardo Lombardi, que se había propuesto el objetivo de proclamar al cristianismo como

---

L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra chiesa e comunismo (1937-1945), Milán 1976; G. Campanini, *Fede e politica 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra D.C.*, Brescia 1976.

25. «Annuario dell'Azione Cattolica Italiana», Roma 1954.

26. G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti*, 2 vols., Florencia 1974.

una «cruzada de buena voluntad» y «centro de un mundo mejor», como última alternativa posible para el mundo moderno[27].

Apenas hubo, en cambio, florecimiento cultural. Se dejó sentir aquí la ausencia de un centro de investigación y tampoco se registraron iniciativas culturales comunes. Incluso el mercado librero se dedicó preferentemente a la producción de literatura edificante y a la traducción de obras extranjeras[28]. Italia tropezó con dificultades para la renovación teológica. La serie de escritos bíblicos, puesta en marcha por Salvatore Garofalo en 1947, se inició con programas ya superados. Fue también típica la actitud de rechazo frente al humanismo integral de Jacques Maritain. Con todo, a partir de 1960 también en Italia se abrió camino la liberación de la cultura teológica italiana respecto de las limitaciones del provincialismo, aunque con enormes esfuerzos y gracias sobre todo al influjo procedente del exterior. En este sentido, pueden citarse como centros más importantes Turín con Michele Pellegrino, Milán con Carlo Colombo, Brescia con la casa editorial Morcelliana, el padre Giulio Bevilacqua († 1965), Mario Bendiscioli en Milán, Bolonia con el Centro di Documentazione di Scienze Religiose, fundado por Giuseppe Dossetti, y Roma con Giuseppe De Luca. Hubo en especial dos «profetas obedientes» que tuvieron un papel de primordial importancia en el proceso de fermentación del catolicismo italiano: Primo Mazzolari y Lorenzo Milani[29].

Ya desde los primeros años del siglo se venía difundiendo la idea de que debería asignarse una importante misión a una universidad para los católicos italianos. Esta institución, largamente deseada, se convirtió en realidad el año 1921 y fue la gran obra del franciscano convertido Agostino Gemelli († 1959), secundado

27. R. LOMBARDI, *Per un mondo nuovo*, Roma 1951; id., *Esercitazioni per un mondo migliore*, Roma 1958.

28. Todavía en el año 1974, de las 593 obras de carácter teológico, 231 eran traducciones. Cf. «Annuario delle statistiche culturali» 15 (1974) 31.

29. P. MAZZOLARI, *La chiesa, il fascismo, la guerra*, Florencia 1966; A. BERGAMASCHI, *Un contestatore di tutte le stagioni*, Bolonia 1968; id., *P. Mazzolari nello scandalo di «Adesso»*, Turín 1968; L. BEDESCHI, *Obbedientissimo in Cristo. Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo 1917-1959*, Milán 1974. Respecto de MILANI, es muy significativo el cambiante destino de su libro: *Esperienze pastorali*, Florencia 1957. Sobre él: N. FALLACI, *Dalla parte dell'ultimo, vita del prete Lorenzo Milani*, Milán [3]1974; F. TOGNACCINI, *Don Milani nell'evoluzione dell'opinione pubblica*, en «Testimonianze» 18 (1975) 97-108.

por Armida Barelli († 1952) y Vico Necchi. La Universidad católica del Sagrado Corazón de Jesús pretendía imponer, en el ámbito de los estudios superiores, el ideal de una escuela libre y de una cultura cristiana. El objetivo de esta institución era la fundación de un centro para la creación de una cultura orgánica, en cierto modo una especie de nueva *Summa* del saber, y para la formación de las capas dirigentes del país, de modo que las nuevas generaciones pudieran mantenerse alejadas del influjo del sistema educativo estatal laico y carente de fe. Gemelli tuvo que optar entre el modelo francés de una universidad libre totalmente alejada de la influencia del Estado y el modelo de Lovaina. Gracias al apoyo que le prestaron Benedetto Croce y Giovanni Gentile, consiguió, en 1924, la aprobación estatal que, aunque al precio de una cierta merma de su autonomía, le garantizaba el muy importante aspecto del reconocimiento de los títulos por el Estado. Más tarde hubo que tomar también otras decisiones importantes, motivadas, por ejemplo, por las dificultades financieras crónicas, o por la necesidad de determinar si se quería una universidad de masas o una universidad para *élites*. Hacia 1931 se pusieron limitaciones al pluralismo ideológico. En conjunto, el balance de medio siglo de actividades es positivo respecto del nivel de la producción científica, pero también es cierto que sólo en parte se consiguió el ideal de una formación universal, no limitada a los aspectos profesionales. Las razones de este éxito sólo parcial fueron la falta de una facultad de ciencias teológicas (aunque en 1969 se creó una sección de ciencias religiosas), el excesivo peso del número de estudiantes, las repercusiones de la lucha contra el modernismo y la constante ausencia de católicos cualificados en varios campos científicos de decisiva importancia [30].

Hacia 1960, la sociedad italiana experimentó transformaciones: una rápida industrialización, la duplicación, entre 1950 y 1970, de la renta per cápita, el retroceso de la población campesina (de un 42,2 por 100 ocupada en labores agrícolas en 1951 se descendió a un 17,3 por 100 en 1971), una poderosa y desorganizada masa humana que se desplazaba del sur hacia el norte

---

30. G. Rumi, *Padre Gemelli e l'Università Cattolica*, en varios, *Modernismo, fascismo, comunismo...*, public. por G. Rossini, Bolonia 1972, 204-233; M. Sticco, *Appunti per una biografia di un uomo difficile*, Milán 1974.

y del campo a la ciudad. Surgió por aquellos años la universidad de masas. El número de estudiantes universitarios pasó de 210 228 en 1955 a 886 694 en el curso 1974-1975. Se registró un constante ascenso de los votos de los partidos de izquierdas, paralelo a una progresiva y sensible disminución de los porcentajes de la Democrazia Cristiana (de la mayoría absoluta en 1948 al 38,3 por 100 en 1963), de suerte que hubo que poner en marcha la apertura a la izquierda, lo que significaba una alianza del partido católico con los socialistas. Al mismo tiempo, fue aumentando el peso político de los sindicatos.

También la situación religiosa sufrió cambios fundamentales. El sínodo romano, de signo tradicionalista, celebrado bajo Juan XXIII, puede muy bien ser considerado como una instantánea de los años anteriores a 1962. Las modificaciones no afectaron al ámbito institucional, que en su mayor parte se mantuvo inalterado. En 1974 había 284 diócesis, con 41 700 sacerdotes seculares, a los que se añadían 21 069 sacerdotes regulares, 5843 hermanos legos y 150 179 religiosas. La crisis vocacional se reflejó en el descenso de ordenaciones sacerdotales (de 955 en 1964 a 759 en 1969). El número de fieles por parroquias pasó entre 1964 a 1969 de 1965 a 2179. Hubo un aumento de la presencia de la Iglesia en las diversas secciones del bienestar (de 4181 institutos en 1964 a 4565 en 1969) y de la enseñanza (3852 centros en 1964 frente a 7001 en 1969)[31]. Además, durante estos años el episcopado italiano consiguió elaborar una línea pastoral unitaria, gracias a la creación de la conferencia episcopal italiana (1969).

La crisis de la época postconciliar tuvo importantes repercusiones también en Italia. El asociacionismo católico sufrió, a finales de los años sesenta, un evidente retroceso. La crisis se venía anunciando ya desde tiempo atrás, cuando en 1952 Carlo Caretto y luego, en 1954, Mario Rossi († 1976), dimitieron de sus cargos, porque no estaban de acuerdo con la línea, conservadora en lo político, del presidente general Luigi Gedda[32]. A partir de 1968, la tendencia a las actividades espontáneas supuso una drástica reducción de la capacidad de maniobra del movimiento.

---

31. *Segretaria di Stato, Raccolta di tavole statistiche,* Ciudad del Vaticano 1971ss.
32. M. ROSSI. *I Giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica,* Roma 1975.

La situación crítica del mundo católico se dejó sentir también en el ámbito político a través del aumento de votantes del partido comunista y de la orientación hacia este partido de algunos representantes del catolicismo ilustrado, como Paolo Brezzi y Raniero La Valle. Esta actitud cuestionaba la existencia misma de un partido católico. La situación actual se ha visto además enturbiada por la irrupción de querellas y controversias en el seno mismo de la Iglesia (Comunidad de Isolotto, caso del abad Franzoni). El referéndum para la prohibición del divorcio concluyó con la victoria (con un 59,26 por 100 de los votos) de los propugnadores de la separación, frente al 40,70 por 100 de sus adversarios, y enfrentó al mundo católico con el problema, de mucha mayor gravedad, de cómo mantener y garantizar en una sociedad pluralista los ideales del cristianismo [33].

---

33. Como datos positivos pueden señalarse los siguientes: el desarrollo de los institutos seculares, nuevos movimientos como los Focolari y Comunione e Liberazione, la nueva Acción católica y los grupos nucleares de los movimientos pentecostalistas y catecumenistas. Entre las figuras más destacadas de la historia contemporánea merece ser citada de forma especial la del cardenal Giacomo Lercaro († 1976), uno de los grandes promotores de la reforma litúrgica.

XXI. LA IGLESIA CATÓLICA EN FRANCIA

Por Pierre Blet, S.J.

Profesor de Universidad, Roma

BIBLIOGRAFÍA: A. LATREILL - J.R. PALANQUE - E. DELARUELLE - R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme en France. La période contemporaine,* París 1962; A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine sous la IIIe république,* París 1951; id., *Destin du catholicisme français 1926-1936,* París 1957; P. LESOURD y C. PAILLAT, *Dossier secret de l'Église de France,* II. *De la révolution à nos jours,* París 1968; F. BOULARD, *Essor ou déclin du Clergé français?,* en «Rencontres» 34, París 1950; J. GADILLE, *France,* VI. *La période contemporaine,* en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique,* fasc. 102-103, p. 143-157, con bibliografía; *Panorama de la France. La documentation française,* París 1966; P. GERBOD, *Les catholiques et l'enseignement secondaire (1919-1939),* en «Revue d'Histoire moderne et contemporaine» 18 (1971) 375-414; *Histoire du catholicisme moderne et contemporain,* en «Revue Historique» CCXLI (1970) 125-148, 387-440; *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine sous la direction de René Rémond. Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques* 130, París 1965; CH. MOLETTE, *L'A.C.J.F. 1886-1907,* París 1968; P. HUOT-PLEUROUX, *Le recrutement sacerdotal dans le diocèse de Besançon de 1801 à 1960,* París 1966; J.M. MAYEUR, *La séparation de l'Église et de l'État,* París 1966; M. VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne,* París 1957. Bibliografía reciente en P. VIGNERON, *Histoire des crisis du Clergé français contemporain,* París 1976, 427-471.

La denuncia del concordato, el año 1905, hizo que las relaciones entre Roma y la iglesia de Francia fueran más estrechas que nunca. Aparte esta circunstancia, la ascensión al solio pontificio de Benedicto XV y Pío XII coincidió, en el tiempo, con el

estallido respectivamente de la primera guerra mundial y de la segunda, que tuvieron hondas repercusiones en la vida interior de la iglesia francesa. Parece, pues, aconsejable dividir este último tramo de la historia del catolicismo galo en tres secciones, correspondientes a los pontificados de Benedicto XV, Pío XI y Pío XII.

EN EL PONTIFICADO DE BENEDICTO XV

La situación bélica en que se vio envuelta Francia tras la declaración de guerra del 3 de agosto de 1914 aceleró considerablemente un proceso ya iniciado en una etapa anterior de la historia de la Iglesia francesa. El *affaire Dreyfus* había revelado que los católicos —a quienes los patriotas republicanos habían echado en cara durante largo tiempo que ponían los intereses de la Iglesia por encima de los de la nación— eran ante todo y sobre todo, patriotas, es decir, nacionalistas[1]. La izquierda radical propugnaba por aquel entonces tendencias pacifistas, lo que en nada contribuía a mejorar el clima de las relaciones entre los católicos y el gobierno. Así lo reveló claramente la votación de la ley para la introducción del servicio militar de tres años (agosto de 1913): el gobierno republicano en el poder había comprendido que tenía cosas más importantes que hacer que empeñarse en la tarea de disminuir la influencia del clero, la ruptura de hostilidades acentuó esta tendencia: ante la amenaza que se cernía en las fronteras, el clericalismo había dejado de ser el enemigo público número uno. Este cambio de actitud se plasmó en acciones concretas por ambas partes: sacerdotes y seminaristas aceptaron con entusiasmo el servicio militar obligatorio; regresaron a Francia, respondiendo a la orden de movilización general, los religiosos que habían sido expulsados con anterioridad; los párrocos, a quienes la edad les impedía una participación directa en la batalla, proclamaban desde los púlpitos la obligación de incorporarse a filas y de aceptar los sacrificios económicos exigidos por la guerra. El ministro del interior, Malvy, suspendió, por su parte, la ejecución de las leyes de 1905 relativas a los bienes de las órdenes y congregaciones religiosas que aún no hubieran sido liquidados.

1. R. RÉMOND, *La droite et les droites en France.*

Algunos católicos influyentes, entre los que se contaban varios prelados, como monseñor Baudrillart, fundaron un Comité de apoyo a la propaganda del gobierno en el exterior. Esta ayuda se materializó en la publicación de folletos y en cursos de conferencias, con destino sobre todo a los países católicos, como España e Iberoamérica, donde la política anticlerical de las autoridades civiles había reducido notablemente la influencia francesa. De todas formas, el anticlericalismo se mantenía latente bajo los rescoldos y se reavivió incluso cuando, en el curso de la guerra, Benedicto XV inició una serie de tentativas diplomáticas para poner fin al «inútil derramamiento de sangre». En este contexto, se pintaba al Vaticano como un poder que estaba enteramente de parte de las potencias centrales. Los católicos franceses pusieron entonces particular empeño en distanciarse de la política pontificia. Así, por ejemplo, el dominico Sertillanges, en un sermón pronunciado en Notre-Dame de París, cuyo texto había sido previamente censurado por el cardenal arzobispo, afirmaba: «Santísimo padre, en el momento actual no podemos seguir vuestras palabras de paz. Somos hijos que dicen no, no...»[2]. Pero más aún que a través de las restallantes palabras de los predicadores, los católicos y su clero se veían liberados de toda sospecha sobre su entrega a la patria a través del espectáculo que ofrecían los 25 000 sacerdotes, religiosos y seminaristas llamados a las armas: la mitad de ellos sufrieron la miseria de la guerra de trincheras, y 4068 jamás retornaron a sus hogares[3].

La camaradería que, en el fango de las trincheras y bajo la metralla de los cañones, aunó a los párrocos y a los maestros, dejó profunda huella en los ánimos. El día de la desmovilización fueron muchos los combatientes que regresaban a sus casas con la decisión de mantener para siempre la «sagrada unidad». Clemenceau pudo aún dirigir las negociaciones de paz de Versalles con su espíritu tan hostil a la Santa Sede como al imperio de los Habsburgo. Pero las elecciones de 1919 llevaron a la cámara de los diputados una mayoría de moderados, opuestos a las leyes sec-

---

2. A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine sous la IIIe république*, 490-491.

3. R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme en France. La période contemporaine*, 558-559.

tarias de los primeros años del siglo. Ciertamente no fue posible revocar aquella legislación, porque el senado seguía bajo el influjo del partido radical. Pero cuando Clemenceau presentó su candidatura para presidente de la república, los nacionalistas le pasaron la factura de su enconado anticlericalismo: otorgaron sus preferencias a Desnachel y Clemenceau abandonó la arena de la lucha política.

De Clemenceau se sabía que era contrario a restablecer las relaciones diplomáticas con la Santa Sede; pero la experiencia de la guerra había permitido comprender que sólo desventajas se le derivaban a Francia del hecho de carecer de los contactos que permitían una embajada en el Vaticano. Por otra parte, las provincias de Alsacia y Lorena, a las que Bismarck había concedido en 1871 el *status* del concordato napoleónico, planteaban, cuando se incorporaron nuevamente a Francia, varios problemas que exigían el diálogo con la Santa Sede. De hecho, los generales y los primeros altos comisarios habían prometido a los habitantes de estas regiones que su *status* religioso no sufriría modificaciones. Para hacer honor a la palabra empeñada, era preciso renunciar a los principios del jacobinismo centralizador y del laicismo, y permitir que las dos provincias mantuvieran el régimen concordatario, lo que incluía, entre otras cosas, la remuneración del clero a cargo del Estado y la existencia de escuelas confesionales. El gobierno de la república tuvo que entablar negociaciones con Roma, reanudando un diálogo roto en 1905. Aristide Briand, que había sido uno de los más destacados partidarios de la ley de separación, fue también uno de los primeros que se mostró favorable al restablecimiento de la embajada francesa ante la Santa Sede. Eran numerosos los miembros del gobierno que compartían esta misma opinión. Los católicos trabajaban a favor de la iniciativa y la Santa Sede se mostró también muy dispuesta a dar este paso. Pero la idea tropezó con la resistencia de los anticlericales y tampoco despertó simpatías en la extrema derecha que veía en la operación una especie de reconocimiento de aquel odiado régimen por parte de la Santa Sede. A pesar de todo, el proyecto de restablecer la embajada ante el Vaticano y de aceptar una nunciatura en París fue aprobado por los diputados, pero no pudo obtener el voto favorable del senado. Aun así, cuando Aristide Briand

alcanzó el cargo de presidente del Consejo, nombró a Jonnart, el 17 de mayo de 1921, embajador francés ante la Santa Sede. Por su parte, el nuevo presidente de la república, Deschanel, aceptó en julio las cartas credenciales del nuncio Ceretti[4].

La reanudación de relaciones diplomáticas con la Santa Sede no implicó el restablecimiento del concordato, ni mejoró la situación material originada por las expropiaciones de 1905. Aun así, Benedicto XV concedió al gobierno francés ciertos derechos en el nombramiento de obispos: la Santa Sede comunicaría al Quai d'Orsay el nombre de los designados antes de que fueran dados a conocer públicamente y atendería las objeciones de tipo político que tal vez pudieran alegarse[5]. Sólo en las diócesis de Estrasburgo y Metz se mantenían vigentes las cláusulas del concordato, que otorgaban al gobierno francés el derecho de nombramiento de los obispos.

Tras estos primeros acuerdos, se entablaron negociaciones para dar un marco jurídico a los bienes patrimoniales de la Iglesia francesa. En este contexto, se replanteó de nuevo el problema de las asociaciones eclesiásticas que, aunque rechazadas por Pío X, habían vuelto a resurgir a partir de convenios entre la Iglesia y el Estado y siempre bajo el supuesto de que quedara garantizada la autoridad de la jerarquía. Pero, con todo respeto, los obispos se opusieron a un acuerdo que parecía estar en contradicción con la repulsa expresada por Pío X apenas diez años antes. La aceptación de nuevas agrupaciones, llamadas asociaciones diocesanas, fue obra del nuevo pontífice, Pío XI. En enero de 1924, el papa dio su conformidad para que en cada diócesis se creara una asociación, presidida por el ordinario del lugar, encargada de administrar los bienes patrimoniales de la Iglesia y de aceptar herencia y fundaciones[6].

En el pontificado de Pío XI

La nueva regulación no contenía ningún tipo de compensación por las expropiaciones de 1905, e incluso ponía en manos de las comunidades políticas la propiedad de los edificios destinados al

4. A. Dansette, *Histoire religieuse*, 502-505.
5. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme*, 565.
6. A. Dansette, *Histoire religieuse*, 505-510.

culto. Tampoco incluía garantías ni para las órdenes y congregaciones religiosas ni para las escuelas de la Iglesia. No podía, por tanto, suscitar el menor entusiasmo entre los fieles, que «habían declarado la guerra al laicismo y a sus principios hasta lograr la abolición de las leyes injustas surgidas de este espíritu».

Éste era el clima reinante en vísperas de unas elecciones en las que se enfrentaban una izquierda radical y una derecha vinculada a la Iglesia. Las votaciones, celebradas en mayo de 1924, otorgaron la victoria a la coalición formada por radicales y socialistas y elevaron a la presidencia del consejo a Éduard Herriot. Por un instante, pudo creerse que habían vuelto los tiempos de Combes. El jefe del gobierno anunció su voluntad de suprimir la embajada ante la Santa Sede y de hacer ejecutar las leyes de destierro contra los religiosos que habían regresado a Francia cumpliendo la orden de movilización general. Herriot afirmó, además, que estaba dispuesto a hacer cumplir también en Alsacia y Lorena las leyes de laicización. Pero tropezó con una resistencia que no había sospechado. La Fédération Nationale Catholique, cuyo presidente era el general de Castelnau, organizó manifestaciones de protesta y acusó a los francmasones de conjura a la vez contra la Iglesia y contra la unidad francesa. Los alsacianos y loreneses exigieron públicamente el cumplimiento de las promesas que se les habían hecho sobre el mantenimiento del culto y de la enseñanza. Los religiosos amenazados de expulsión proclamaron en voz alta su cualidad de combatientes en los frentes de batalla y, a través de la pluma del padre Doncoeur, lanzaron la célebre frase: «¡No nos iremos!» La crisis financiera que sobrevino a continuación puso fin al cartel de izquierdas y les hizo comprender que en 1925 el estandarte del anticlericalismo había dejado de ser una fuerza de choque para las batallas electorales.

Esto, por supuesto, no significaba en modo alguno que Francia volviera a ser una nación cristiana. En amplias capas de la población la hostilidad religiosa fue sustituida por la indiferencia. Es cierto que algunos acontecimientos religiosos, como las peregrinaciones a Lourdes, las fiestas con ocasión de la canonización de Juana de Arco (Jeanne d'Arc)[7] y, algo más tarde, las peregrina-

---

7 Ibid 503

ciones a Lisieux arrastraban ingentes multitudes de creyentes de profundas convicciones. Lo mismo cabe decir de las manifestaciones convocadas por la Fédération Nationale Catholique. Entre la burguesía, y de forma especial entre los estudiantes y en los grandes centros de enseñanza, las prácticas religiosas iban ganando terreno. La Fédération Française des Étudiants Catholiques, precursora de la Jeunesse Étudiante Catholique (JEC, 1929), inició ya en 1922 la fundación de grupos locales. Pero era un hecho de general conocimiento que fuera de estas *élites* existían grandes capas de la población que habían recibido su educación en las escuelas laicas, ajenas al influjo de la Iglesia. La Association Catholique de la Jeunesse Française prosiguió su labor de preparar a sus miembros para desempeñar en el futuro tareas de carácter público. También las Semaines Sociales llevaron adelante sus actividades docentes, con la finalidad de imbuir a los católicos de la doctrina social de la Iglesia y de explorar sus posibilidades de implantación en la vida práctica. El mismo objetivo perseguían las publicaciones de la Action populaire, trasladada en 1919 de Reims a París. Por su parte, la Confédération Française de Travailleurs Chrétiens se esforzaba por agrupar a todos los sindicatos de los obreros del sector industrial y comercial. En 1920, contaba ya con 140 000 afiliados[8].

Eran muchos los católicos para quienes la abolición de la República masona y hostil al poder del clero era el presupuesto básico de un retorno de Francia a la fe de los mayores. La alianza entre el nacionalismo y el catolicismo, robustecida durante la guerra, se encarnó en el movimiento de la Action française, cuyo fluctuante destino tuvo graves repercusiones. Se trataba de una singular alianza entre el dirigente de la Action française, Charles Maurras, discípulo de Auguste Comte, y grupos católicos conservadores, que se adhirieron al movimiento. Maurras declaró enemigos de la nación francesa a todos los agentes de la descristianización, a los racionalistas, masones y protestantes, y afirmó que el catolicismo romano era el fundamento insustituible del restablecimiento de la forma monárquica del Estado. La Action française despertó en los círculos católicos, en la juventud, en los co-

---

8 R. RÉMOND, *Histoire du Catholicisme*, 583

legios mayores y en los seminarios, en las órdenes y congregaciones religiosas e incluso en el colegio episcopal una acogida favorable, que a veces llegaba a los límites de la exaltación.

Esta influencia de un movimiento que glorificaba el nacionalismo, que no encubría su propósito de agrupar a los católicos en un frente común contra la República, chocó con la resistencia de los católicos democráticos. Tampoco pudo contar con la aprobación de Pío XII, que deseaba llegar a una reconciliación con la república francesa. Por otra parte, la actitud personal de Maurras y su lema de «la política ante todo» invitaban a la prudencia. La primera advertencia, hecha en Francia a petición de Roma, aparecía en una carta del cardenal Andrieux, arzobispo de Burdeos, de fecha 25 de agosto de 1926. Aunque el escrito mantenía posturas muy tajantes, Pío XI aprobó sus planteamientos globales[9]. Al mismo tiempo, se hizo pública la noticia de que algunos libros de Maurras habían sido incluidos en el *Índice*. Esta decisión se venía madurando ya desde 1911, pero Benedicto XV y Pío X la habían ido aplazando una y otra vez. A las inmediatas y duras réplicas de la Action française respondió Roma con sanciones: el 29 de diciembre de 1926 se prohibió la lectura del periódico de esta asociación y la afiliación a esta última. La desobediencia se castigaría con la negación de los sacramentos y los sacerdotes que impartieran la absolución a los penitentes no dispuestos a la enmienda incurrían en excepción *ratione sui*. Los dirigentes de la Action française describieron estas medidas como resultado de un complot en beneficio de la democracia y de Alemania y adoptaron posturas anticlericales que rivalizaban con las de los radicales, a los que, por lo demás, combatían con no menor saña. Algunos católicos apelaron a la libertad de opinión política para hurtarse a las prohibiciones romanas. La instrucción de denegar los sacramentos fue a veces ignorada y otras, en cambio, aplicada con tal rigor que iba mucho más allá de los propósitos de las autoridades que la impusieron. La condena de la Action française hizo que el cardenal Billot abandonara la organización y el ejemplo fue imitado no sólo por numerosos miembros del clero secular y regular, sino también por casi toda la capa dirigente; los

---

9. A. DANSETTE, *Histoire religieuse*, 583, 584.

nuevos nombramientos hechos para sustituir las deserciones recayeron sobre personas que, en general, no estaban capacitadas para el desempeño de su nueva misión [10].

Justamente el año 1927 publicó el padre Lhande su libro *Le Christ dans la banlieue.* En él revelaba a los fieles y al mismo clero de la capital que, en su inmediatez geográfica, es decir, en el seno mismo de sus parroquias, existían masas humanas para las que la Iglesia no era sólo una realidad extraña, sino una entidad totalmente desconocida. La asociación para la construcción de iglesias en los suburbios, creada por el nuevo arzobispo, cardenal Verdier, carecía de la fuerza suficiente para modificar la situación. Por aquellas fechas, llegó a manos del presbítero Guérin, vicario de una parroquia obrera, el *Manuel du Jociste belge,* de Cardijn. Guérin creyó que allí estaba la solución del problema de la educación de los jóvenes obreros, el problema para el que, en su opinión, la ACJF (Action Catholique de la Jeunesse Française) había dado una respuesta insuficiente. La ACJF, que celebró en 1936 el cincuenta aniversario de su fundación, reunía en unos mismos centros e instituciones a los jóvenes trabajadores y a la juventud burguesa. Pero dado que su propósito principal era la formación de una *élite* dirigente, llegaba con mucha dificultad hasta la juventud obrera. Siguiendo enteramente la línea de pensamiento de Cardijn, que propugnaba un movimiento limitado al mundo de los trabajadores, algunos jóvenes obreros franceses celebraron una primera reunión, en Clichy, en octubre de 1926. En enero de 1927 aparecía el primer número de la publicación «Jeunesse ouvrière», editada por este grupo. El movimiento (JOC) despertó un rápido entusiasmo y se difundió en Lille, Lyón y Marsella. La jerarquía de París, con el cardenal Dubois, asistido por el canónigo Gerlier como director de la asociación, apoyó el movimiento. Idéntica actitud adoptó en Lille el cardenal Liénart. Cuando, en 1936, se hizo con el poder el frente popular y desencadenó movimientos huelguistas y ocupaciones de fábricas, se depositaron grandes esperanzas en los núcleos de los seguidores militantes del movimiento de la juventud obrera cristiana (jocistas) que, al tiempo que defendían sus legítimos derechos y los de sus

10. Ibid., 603.

camaradas, demostraron siempre una gran fidelidad a la fe y a sus exigencias éticas. A partir de este momento, la asociación de obreros cristianos experimentó un nuevo impulso. En 1938, el movimiento agrupaba a 2400 sindicatos con unos 500 000 miembros[11]. La celebración del décimo aniversario de la JOC, del 16 al 21 de julio de 1937, congregó en París a cerca de 80 000 jocistas y tomó el perfil de una commemoración triunfal.

Ya mucho antes de haberse conquistado estas metas, se inició la tendencia a trasladar a otros campos las reglas del movimiento obrero. En 1929, la JAC (Jeunesse Agricole Catholique) se unió a la ACJF. Surgió también la JEC (Jeunesse Étudiante Catholique) y en 1936 la JIC (Jeunesse Indépendante Catholique). Todos estos movimientos contaban con su correspondiente sección o versión femenina y todos ellos se adhirieron a la ACJF, que se configuraba, por consiguiente, como el punto de confluencia de una serie de movimientos autónomos bajo el control de la jerarquía.

Así como la JOC se vinculó estrechamente a la CFTC, la JAC se orientó hacia la Ligue Agricole Chrétienne y poco después hacia el movimiento familiar campesino. La Action Catholique Indépendante, en sus ramas masculina y femenina, y el Mouvement des Ingénieurs et Chefs d'Industrie Catholique constituyeron la vertiente paralela de aquellas asociaciones en el ámbito de la sociedad burguesa.

El carácter peculiar de todos estos movimientos venía dado por su orientación apostólica. En cambio, el movimiento de los *scouts* se centraba esencialmente en la formación de la juventud. Su método pedagógico se apoyaba en el ejercicio físico y en la vida en grupo. En 1938 contaba ya, en Francia y ultramar, con cerca de 78 000 afiliados y se convirtió en plantel de vocaciones para el sacerdocio y la vida religiosa[12]. Muchos de los grupos de *scouts* se reclutaban entre los alumnos de los gimnasios católicos, en los que estas vocaciones tenían un medio favorable.

Aunque durante todo este período era patente el gran aliento de los movimientos de la Acción Católica, el objetivo fundamental de los celosos esfuerzos de la jerarquía y de los sacrificios

11. «Annuaire général catholique» 1938, LX
12. Ibid. LXXIII.

económicos de los fieles seguía centrado en la tarea, más tradicional, de la educación de la infancia y la juventud en los centros cristianos. Las leyes de 1905 habían causado graves quebrantos a las congregaciones religiosas dedicadas a la educación, pero no modificaron los fundamentos legales que consagraban el principio de la libertad de enseñanza, tal como estaban formulados en la ley Folloux de 15 de marzo de 1850 para la enseñanza media, la ley de 12 de julio de 1875 para la enseñanza superior y la ley de 30 de octubre de 1886 para la enseñanza primaria, además de la ley de 25 de julio de 1919 para la enseñanza técnica especializada. Pero a excepción de esta última, que preveía expresamente la concesión de subvenciones, la legislación restante negaba todo tipo de ayuda a la enseñanza privada. Por consiguiente, los fieles se agruparon en diversas asociaciones para defender la existencia de las escuelas cristianas y para promover la concesión de subvenciones públicas. Así, por ejemplo, la Alliance des maisons d'éducation chrétienne, fundada en 1872 y de la que surgió, en 1925, el sindicato de *directeurs et directrices des maisons d'éducation chrétienne,* se dedicó a la publicación de textos de enseñanza, además de editar su propia revista, «L'Enseignement chrétien». En 1938 pertenecían a la Alianza 1061 [13]. La Association de chefs de famille de France intentó hacer valer los derechos de las familias cristianas, declaró claramente la guerra a la escuela unitaria y exigió de los candidatos a las elecciones para las corporaciones legislativas garantías a favor de la inviolabilidad de la libertad de enseñanza [14]. A una con otras asociaciones, defendía el punto de vista de que la libertad presuponía también la proporcionalidad escolar, es decir, la distribución proporcional de los fondos totales destinados a la educación y la enseñanza, que deberían adjudicarse a tenor del número de alumnos asistentes a los centros públicos y privados.

Se hizo una primera petición, en este sentido, en un proyecto de ley que incluía la norma de que los alumnos que contaran con subvenciones estatales podrían optar entre los dos tipos de centros escolares; pero la ley fue rechazada por el senado, el año 1920. Los católicos, animados por la FNC, insistieron en su exi-

13. Ibid. LXVI.
14. Ibid. LIX.

gencia; hasta tanto no se consiguiera este objetivo, se mostraban dispuestos a afrontar notables sacrificios financieros personales para mantener sus escuelas. La expansión de la enseñanza privada del nivel secundario en el período entre guerras fue tan considerable que llegó a intranquilizar a la izquierda radical: en 1931, este nivel educativo abarcaba 1011 gimnasios privados, con 150 000 alumnos, frente a los 560 liceos o gimnasios estatales, con 225 000 matriculados. En la etapa comprendida entre 1930 y 1938, estos números aumentaron más aún: 1271 gimnasios con 209 460 alumnos privados en 1934-1935, que en 1937-1938 llegaban a los 1400 centros con 230 607 alumnos inscritos [15].

A pesar del mantenimiento de la legislación laicista y de la neutralidad oficial, la presión de la amenaza exterior que surgía de la remilitarización de Renania, la anexión de Austria al Reich alemán y las declaraciones de Hitler a propósito de la futura anexión de Checoslovaquia, permitieron nuevos acercamientos entre el gobierno de la tercera república y la Iglesia. Se estudió incluso la posibilidad de una visita de Pío XI a Francia con ocasión de la consagración de la basílica de Santa Teresa de Lisieux; en 1937, el cardenal secretario de Estado, Pacelli, fue recibido en Lisieux y París, como delegado del papa [16], con los honores de un jefe de Estado. Aun sin renunciar a su laicismo oficial, la tercera república, ya en el umbral de su hundimiento, había iniciado un movimiento de acercamiento a la Iglesia.

En el pontificado de Pío XII

Sólo dos años más tarde, cuando todavía perduraba en la memoria de la Francia, tanto oficial como católica, el buen recuerdo de las misiones diplomáticas del cardenal Pacelli, éste fue elegido, el 2 de marzo de 1939, como sucesor de Pío XI. La elección fue acogida en Francia con prolongadas muestras de agrado, pues se sabía que el nuevo pontífice no escatimaría esfuerzos por salvar la paz, cada vez más frágil. Aunque sus ofertas de mediación,

---

15. P GERBOD, *Les catholiques et l'enseignement secondaire*, en RHMC XVIII, 391, nota 2

16. F. CHARLES-ROUX *Huit ans au Vatican*, París 1947, 212-237.

en mayo de 1939, para celebrar una conferencia de paz (cf. el cap. III) no tenían perspectivas de éxito, pudo, en cambio, lograr otra paz, mediante la reconciliación con la Action française. El curso del tiempo había permitido comprender con creciente claridad a los dirigentes de la asociación que la precipitada ruptura de relaciones había constituido un grave error. De otra parte, las penas lanzadas contra los seguidores de la Action française estaban en abierta contradicción con las cláusulas de los concordatos firmados con los regímenes fascista y nacionalsocialista, sobre los que recaía la responsabilidad de acciones violentas que superaban con mucho las ofensas verbales de los católicos franceses. Pío XI había aceptado de buen grado los intentos de aproximación de Maurras y, el 20 de octubre de 1938, el comité director de la Action française escribió una carta, que fue presentada al Santo Oficio. La entronización de Pío XII no supuso aplazamiento. George Bonnet, ministro de asuntos exteriores, respondió al nuncio que le había planteado esta cuestión, que se trataba de un asunto exclusivamente eclesiástico. Aunque algunos obispos expresaron ciertas reservas, el 10 de julio de 1939 «L'Osservatore Romano» publicó el decreto del Santo Oficio que suprimía la excomunión que pesaba sobre la Action française, a partir del momento mismo en que su revista oficial publicara una carta retractándose de todas sus teorías contrarias a la doctrina de la Iglesia La segunda guerra mundial estaba ya en puertas, y el trágico acontecimiento obligaría a la Iglesia de Francia a enfrentarse con otro tipo de problemas [17].

La declaración de guerra, el 3 de septiembre de 1939, partía esta vez de los gobiernos de Francia e Inglaterra y era la respuesta de estos dos países al ataque alemán contra Polonia, consecuencia, a su vez, del pacto germanosoviético. Los católicos se apiñaron en apoyo al gobierno y vieron en la guerra una nueva cruzada contra los poderes del mal que el papa Pío XI había denunciado en sus dos encíclicas sobre el nacionalsocialismo y el comunismo. Con todo, la gran mayoría de la población se había dejado mecer durante mucho tiempo por la esperanza de que la guerra del 14 sería la última de todas las guerras. No volvió a repetirse, pues,

---

17. A. DANSETTE, *Histoire religieuse*, 607-611; L. LESOURD, *Dossier secret de l'Église de France* II, 444-446.

el clima de fervor patriótico del mes de agosto de 1914. La movilización general puso, una vez más, a los sacerdotes, religiosos y seminaristas en contacto con gentes procedentes de todas las capas sociales, en las que descubrieron mayores dosis de indiferencia e ignorancia que de abierta hostilidad. Del hundimiento de 1940 no podía culparse a la Iglesia, ya que había perdido toda influencia en la vida pública política e incluso en la social. Más bien ocurría lo contrario: los católicos y los jefes militares se sentían inclinados a cargar las culpas sobre las escuelas laicas, que habían educado a las nuevas generaciones. El colapso volvió a despertar los sentimientos que habían sido pasajeramente olvidados en virtud de la armonía entre ambos poderes. Así, los predicadores insinuaron que la derrota era un castigo de Dios por el ateísmo oficial de la nación. Pero, al mismo tiempo, se esforzaron por reanimar la esperanza, aludiendo a que la divina Providencia siempre había sido misericordiosa con Francia. Así como en el pasado había enviado, para salvarla, a una doncella de 18 años, Juana de Arco, ahora enviaba a un octogenaria, Pétain. La jerarquía, en general muy circunspecta en sus manifestaciones, expresó al nuevo régimen, con cierta firmeza, su deber de lealtad al gobierno en funciones. Por otra parte, se sentía en cierto modo impelida a ello en razón de que entre los nuevos nombramientos para cargos del gobierno figuraban muchos católicos. Se añadía, en fin, la apelación del gobierno a los valores morales y la promulgación de una serie de medidas que incluían la supresión de la masonería y corregían las leyes de la tercera República en dos puntos esenciales: la enseñanza y las órdenes religiosas. Una ley de abril de 1942 abolía la prohibición de las órdenes y congregaciones y preveía el reconocimiento legal de las comunidades religiosas. Las nuevas leyes educativas reintroducían la enseñanza de la religión en los institutos y centros de estudio estatales y destinaban a las escuelas cristianas algunas subvenciones financieras a cargo de los fondos públicos [18].

---

18. P. Lesourd, *Dossier secret* II, 491-492 Una ley de 1940 abolía otra anterior que prohibía a los religiosos las tareas de la docencia y que —dicho sea de paso— dejó de aplicarse desde el fin de la primera guerra mundial Una ley de 10 de marzo de 1941 reintrodujo la enseñanza de la religión como asignatura voluntaria en los centros escolares estatales. Otra ley de 6 de enero de 1941 permitía a los municipios contribuir a los gastos de luz, calefacción, mobiliario y comedores de las escuelas priva-

Con todo, la adhesión del clero al régimen de Vichy no era incondicional. Pronto surgieron tensiones, en primer lugar y precisamente a propósito de la educación juvenil. En una carta al jefe del Estado, los obispos protestaron contra el intento estatal de apoderarse de la juventud: «¡No a una juventud uniforme!» También la política antisemita practicada por la potencia ocupante provocó resistencias, que hallaron su expresión formal en declaraciones y cartas de los arzobispos de Lyón y Toulouse, Gerlier y Saliège, y del obispo Théas, de Montauban. Con este estímulo, fueron numerosos los sacerdotes, religiosos y centros cristianos que se dedicaron a librar de la deportación a los judíos, y especialmente a sus hijos. El STO (Service du Travail Obligatoire), es decir, el traslado forzoso de jóvenes obreros franceses para trabajar en la industria de guerra alemana, creó nuevos problemas de conciencia, para los que los dirigentes eclesiásticos arbitraron diversas soluciones [19]. Mientras tanto, los sentimientos religiosos despertados por la derrota y las calamidades de la guerra desencadenaron movimientos de masas, como las del Gran Retour: innumerables fieles llevaron, de 1943 a 1946, por toda Francia, una imagen de María de Boulogne. Se repartieron millones de estampas y rosarios y se recogieron millones de firmas bajo el texto de la consagración al Corazón Inmaculado de María [20].

Cuando, en 1944, el gobierno provisional del general de Gaulle disolvió el régimen del mariscal Pétain, los nuevos gobernantes del Estado pretendieron que se procediera a una depuración del episcopado, al que se acusaba de haber simpatizado con las autoridades de Vichy. Al mismo tiempo que la dimisión del nuncio, Valerio Valeri, se pedía también la destitución de varios prelados. Pío XII aceptó la sustitución del nuncio, porque se trataba de una

---

das. En 1942 y 1943 se concedieron subvenciones extraordinarias a las facultades tanto protestantes como católicas.

19. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme*, 611-623. Algunos superiores mayores de órdenes y congregaciones religiosas impusieron a sus estudiantes como deber de conciencia la partida hacia Alemania. También la JOC se pronunció a favor de esta idea, por razones de solidaridad respecto de quienes no tenían ninguna posibilidad de esquivar aquellas medidas de las autoridades ocupantes. El cardenal Liénart declaró que competía a la conciencia individual obedecer o no la orden de partida. La ACJF propugnó la negativa, con lo que impulsó a muchos católicos a sumarse a las guerrillas y a los núcleos de resistencia. Uno de los miembros de la ACJF fue, más adelante, presidente del Consejo Nacional del movimiento de resistencia.

20. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme*, 621.

medida que afectaba a todos los embajadores acreditados ante el gobierno de Vichy, pero se negó rotundamente a dar su consentimiento a las pretendidas depuraciones del episcopado. El nuevo nuncio, Angelo Roncalli, consiguió que se aceptara el punto de vista del pontífice, de modo que la dimisión forzosa sólo afectó a tres prelados[21]. A partir de este momento, el episcopado francés se constituyó en organización conjunta. Ya en 1919, los cardenales y arzobispos habían iniciado la costumbre de reunirse, a plazos regulares, y emitir a veces declaraciones conjuntas. Inmediatamente después de la segunda guerra mundial se creó el secretariado permanente del episcopado y, en 1951, se celebró la primera asamblea plenaria de todos los obispos franceses.

En la vida pública surgió un fenómeno nuevo, en el sentido de que algunos católicos ilustrados entraron a formar parte del gobierno provisional del general de Gaulle y también de los que rigieron posteriormente la cuarta república, implantada en 1946. Fue cada vez más frecuente la presencia de hombres procedentes de la ACJF en los cargos ministeriales, que se sucedían con creciente rapidez. Sólo les estaba vedado el acceso a los altos puestos del ministerio de educación nacional. La constitución de 13 de octubre de 1946, aprobada por una exigua mayoría, definía, una vez más, a la república como Estado laico y excluía la libertad de enseñanza del grupo de libertades constitucionalmente garantizadas. A pesar de ello, la jerarquía no cedió un ápice en su lucha por la escuela libre. Ya el 13 de marzo de 1946, una declaración de los cardenales y arzobispos franceses afirmaba: «La totalidad del episcopado francés está determinada a defender, por todos los medios a su alcance, la libertad de la enseñanza»[22]. En otoño de 1947, una exposición pública de la enseñanza católica francesa proporcionó excelente ocasión para recordar «los servicios complementarios que la enseñanza libre presta al país»; se insistió en que el lema de «Justicia, libertad e igualdad» pedía que los centros de estudio católicos tuvieran una adecuada participación en los presupuestos que el Estado destinaba a la educación de la infancia y de la juventud francesa. Aquel mismo año,

---

21. Ibid. 620.

22. A. Deroo, *L'épiscopat français dans la melée de son temps 1930-1945*, París 1955, 126s.

el fisco entabló procesos contra los organizadores de bazares de beneficiencia, montados con la intención de allegar fondos para cubrir los gastos de los centros de enseñanza libre. Hubo casos en los que tuvieron que comparecer ante los tribunales incluso algunos obispos, lo que les permitió recordar a la opinión pública los principios de la justicia Los políticos no podían permanecer sordos a estos llamamientos. En 1948, se promulgaron dos decretos, en virtud de los cuales se creaban comisiones a nivel estatal y local, para deliberar sobre la forma en que podría prestarse ayuda a la enseñanza libre. Pero este cambio de actitud volvió a despertar la animosidad de toda la izquierda y, en ciertos sectores de la prensa, resonaron de nuevo los ecos del viejo anticlericalismo. A pesar de ello, los obispos insistieron una vez más, en 1949, en que «la escuela cristiana es asunto de todos cuantos se llaman cristianos» y exhortaron a los padres a cumplir su deber de procurar una educación cristiana para sus hijos[23]. Finalmente, una ley de 28 de septiembre de 1951 *(Loi Bérangé)* concedía a las escuelas primarias privadas una subvención de 39 francos por alumno y año, como contribución al salario de los profesores. De todas formas, era evidente que la ley no tenía la pretensión de solucionar el problema de la enseñanza en su conjunto, sino que se limitaba a dar un primer paso en esta dirección.

La evolución puesta en marcha por la citada ley fue obra del nuevo gobierno formado por el general de Gaulle cuando reasumió el poder. Una ley de 31 de diciembre de 1959 ofrecía a la enseñanza privada cuatro soluciones optativas: la plena integración en el sistema estatal, la libertad total del *status quo*, un contrato social, en virtud del cual el Estado correría con todos los gastos, pero nombraría a los profesores y fijaría los planes de enseñanza o, finalmente, contratos con cada centro concreto, en virtud de los cuales el Estado pagaría al profesorado nombrado por los centros privados, a condición de que se sometieran a pruebas de capacidad y a controles estatales. En 1966 eran 11 700 los centros con contratos de este último género y 54 000 los profesores de segunda enseñanza pagados por el Estado[24].

Estas disposiciones no significaron ya el punto final de todas

23. Ibid.
24. *Panorama de la France* 896-897.

las discusiones en torno a la enseñanza privada. La forma escolar suscitó objeciones no sólo entre los católicos que eran partidarios de la enseñanza estatal, porque sabían que en ella podían dar un testimonio de gran significación apostólica, sino incluso entre el mismo clero, ya que algunos de sus miembros se preguntaban en qué vendrían a parar las instituciones tradicionales. Estos puntos de vista eran tanto más comprensibles cuanto que los católicos habían sabido imponerse no sólo en el ámbito cultural, sino también entre las capas dirigentes de las universidades estatales, consideradas en el pasado, no sin buenas razones, como un instrumento de descristianización. Pero la renovación intelectual y científica del catolicismo francés había conseguido superar aquella barrera. Hubo algunas obras de gran aliento, como la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, del abate y miembro de la Academia, Bremond, que cosecharon un éxito extraordinario. El *Dictionnaire de Théologie catholique* llevó adelante los esfuerzos emprendidos en los primeros años del siglo. En 1937, se inició la serie «Unam Sanctam», en la que pronto se publicó el sensacional libro *Catholicisme* del padre De Lubac, seguido, a no mucha distancia, por las obras del padre Congar. Para entonces, se había iniciado ya la *Histoire de l'Église*, de Fliche y Martin, mientras que Gilson había dado a luz sus trabajos sobre la historia de la escolástica, en los que Jacques Maritain halló inspiración y apoyo para su análisis de las relaciones entre el cristianismo y la sociedad moderna, en una perspectiva, por lo demás, muy cercana a la mantenida por E. Mounier en su revista «Esprit», fundada en 1932. Durante la guerra, los padres De Lubac y Daniélou iniciaron la colección «Sources chrétiennes», destinada a la traducción y publicación de textos de los Santos Padres. Esta iniciativa contó muy pronto con la colaboración de una serie de investigadores, procedentes tanto de las filas del clero secular y regular como de miembros de las universidades estatales. Muy poco después se lanzaba también la serie «Théologie».

Es evidente que estos trabajos estaban dirigidos a una reducida selección. Sólo algunas publicaciones de amplia difusión, como «Les Études» y «La Vie Intellectuelle», proporcionaron a los investigadores un círculo de lectores de mayor amplitud; por otra parte, estos trabajos provocaron ciertas dificultades teológicas y

exigieron la promulgación de algunas normas precautorias, que se reflejaron más tarde en la encíclica *Humani generis* (1950). Otros trabajos estaban, en cambio, directamente orientados a la vida práctica. Así, Gabriel Le Bras fundó en Francia, en 1930, la sociología religiosa, al agrupar a los católicos practicantes en varias categorías, según su medio, su origen, su clase social y su profesión. En esta misma línea se movía el libro *Problèmes missionnaires de la France rurale*, publicado en 1945 por el presbítero Boulart. Del libro del abate Godin *France pays de mission?*, concebido con algún menor rigor científico, se vendieron en un solo año (1950) cerca de 100 000 ejemplares. La descripción de un mundo que se estaba formando fuera de la Iglesia y los problemas que este hecho implicaba para los responsables eclesiásticos causaron profunda impresión al cardenal Suhard, arzobispo de París de 1940 a 1959, y le movieron a fundar una Mission de France, en colaboración con su seminario interdiocesano de Lisieux. La Mission abarcaba un programa y una reglamentación especial de las secciones dedicadas a la formación para las tareas del apostolado específico del mundo del trabajo. En mayo de 1949, Roma concedió a la Mission de France un estatuto provisional. Finalmente, el 15 de agosto de 1954, una constitución apostólica fijaba para ella un *status* claramente definido: el de *prelatura nullius;* su jurisdicción coincidía con el de la antigua abadía cisterciense de Pontigny. En 1955 la misión contaba ya con 181 sacerdotes[25].

El cardenal Suhard tomó también la decisión de autorizar, a título experimental, los sacerdotes obreros. La iniciativa se apoyaba en algunas tentativas anteriores, pero sobre todo en el hecho real del retroceso del apostolado en los medios proletarios y en los positivos resultados de la labor desempeñada por el padre dominico Loew en los muelles de Marsella y por varios sacerdotes y seminaristas incluidos en las brigadas de trabajos forzosos creadas durante la guerra. Hacerse obrero para comprender a los obreros y ser comprendido por ellos y poder llevarles así el mensaje de Cristo: ésta era la idea que movió al cardenal Suhard a permitir que algunos sacerdotes buscaran trabajo en las fábricas. Ya en 1946 había 6 sacerdotes obreros en París y algunos más en la

---

25 A. DANSETTE, *Destin du catholicisme Français* 145-149, 247-261, 300-305.

provincia. En 1947, se formó un nuevo grupo en Limoges y luego siguieron varios más. En 1951, cuando la Santa Sede prohibió la adhesión de nuevos miembros, el número de sacerdotes obreros ascendía a 90. La tentativa se había iniciado con sacerdotes claramente movidos por nobles ideales, pero sin la necesaria preparación, de modo que muy pronto se vieron envueltos en enormes dificultades. Tuvieron que hacer frente a una vida cuya dureza no habían sospechado; se comprometieron a menudo en campañas sindicalistas y, en numerosas ocasiones, se dejaron ganar por la teoría de la lucha de clases; algunos de ellos no supieron, por otra parte, mantenerse fieles a la vida sacerdotal y al celibato. En septiembre de 1953, el nuncio Marella comunicó a los obispos que deberían hacer volver a los sacerdotes sujetos a su autoridad. Una instrucción similar recibieron, de parte de la Congregación de Religiosos, los superiores mayores de las órdenes religiosas. A finales de 1956 todos los sacerdotes regulares habían cumplimentado la orden de regresar a sus conventos. También la aceptaron cerca de 40 sacerdotes seculares, mientras que un número algo mayor no hizo sino confirmar, con su desobediencia, la urgente necesidad de la intervención de Roma[26].

Esto no significó, sin embargo, que la jerarquía pusiera punto final a sus esfuerzos en torno al apostolado del mundo del trabajo. El cardenal Suhard había creado, ya en 1943, la Misión de París. En octubre de aquel mismo año, el padre Épagneul fundó la Agrupación de los Frères missionnaires des campagnes para el proletariado campesino[27]. También trabajaron en este medio los Fils de la Charité, fundados en 1913 por el padre Anizan. Uno de los miembros de esta agrupación, el abate Michoneau, publicó, en 1946, un libro, con el título programático de *Paroisse communauté missionnaire*, en el que recogía sus experiencias de cinco años de actividad pastoral en la parroquia de Colombes[28]. En Lyón, los padres del Prado, dirigidos por monseñor Ancel,

26. Ibid. 292. P. Montlucard y su movimiento Jeunesse de l'Église formaron durante algún tiempo el centro intelectual de los sacerdotes obreros y declararon que la reforma de la sociedad era el presupuesto indispensable para la evangelización del proletariado. Aún no se ha dado una respuesta satisfactoria a la pregunta de si este movimiento ejerció un influjo determinante en la serie de experiencias y en la evolución seguida por los sacerdotes obreros.

27. Ibid. 342-347.

28. Ibid. 311-313.

supieron compaginar el trabajo corporal con la vida sacerdotal y apostólica en una asociación parroquial y una agrupación sacerdotal (que en 1955 contaba con 514 sacerdotes). Siguiendo la regla del padre Voillaume, también los Petits Frères de Jèsus intentaron unir «en el corazón de las masas», la presencia en el mundo con la vida conventual mediante el trabajo manual y la contemplación [29].

Esta pluralidad de tentativas era un indicio de que no se habían cumplido las esperanzas depositadas en los movimientos dotados de una finalidad específica. Estos movimientos, por ejemplo el de la JOC, habían conseguido, sin duda, formar grupos de *élite*, fieles a su misión hasta el heroísmo, pero que no siempre supieron hacer frente con éxito a las dificultades del medio ni acertaron a liberarse de la mentalidad de la lucha de clases. En 1956 se hizo ya palpable una crisis entre la ACJF, que reclamaba para sí las tareas formativas de los cinco movimientos (JOC, JEC, JAC, JIC y JMC) y la JOC, que pedía autonomía también en este campo [30]. La dimisión de su presidente significó la práctica disolución de la antigua ACJF. La JAC, en cambio, dependía menos de su medio ambiente social y, por consiguiente, se vio menos afectada que la JOC por la crisis de 1956, lo que le permitió conservar en los medios rurales el número de sus afiliados y su fuerza de irradiación (Rémond 655-656).

Estos movimientos, que provocaron fuertes convulsiones en la iglesia francesa, pueden considerarse como una prueba de la vitalidad de esta última. También testifican esta vitalidad, en la época de postguerra, las cifras de las vocaciones para el sacerdocio y para la vida religiosa. De todas formas, algunos números pueden producir a primera vista la impresión de una catástrofe: mientras que en 1880 eran 35 000 las parroquias que contaban con su propio párroco, en 1930 eran ya 10 000 las que carecían de la asistencia de un sacerdote con residencia en el lugar. Pero las simples cifras encubren el hecho de que las parroquias que habían perdido los sacerdotes con que contaban en el siglo XIX sólo tenían en el siglo XX 300 habitantes o incluso menos. El número total de sacerdotes seculares, que en 1913 era de 54 800, descen-

---

29. Ibid. 214-217.
30. Ibid. 399-400; F Boulard, *Essor ou déclin du clergé français?* 132 y 164.

dió a 46 980 en 1929 y a 42 486 en 1948 [31]. Comparándolo con el de la población francesa, se obtiene en 1913 un sacerdote secular por cada 832 habitantes, uno por cada 960 en 1929 y uno por cada 1029 en 1950 [32]. Tal vez sea más significativo, para calibrar la situación de la vida religiosa del país, el factor que Boulart califica como cuota de ordenación, es decir, el número de misacantanos por cada 10 000 jóvenes en edades comprendidas entre los 25 y los 29 años. Esta cuota, que en 1902 alcanzaba la cifra de 52, descendió a 30 entre 1909 y 1913. En vísperas de la primera guerra mundial subió, aunque muy lentamente, para registrar entre 1934 y 1938 una notable contracción un poco por encima de 40 por 10 000. La interrupción de los estudios a causa de la guerra y del internamiento en campos de prisioneros hizo que entre 1946 y 1947 el número ascendiera a 50, pero a partir de esta última fecha volvió a retroceder a 40. Comparando la media de las ordenaciones cada diez años, se obtienen 1535 nuevos sacerdotes para el decenio 1899-1908, 800 para 1919-1928 y 1088 para el período 1929-1938 [33].

La actividad apostólica depende del género de ocupaciones de los jóvenes sacerdotes, relacionado, a su vez con el desempeñado por el clero de mayor edad. Efectivamente, muchos sacerdotes han superado ya los 60 años. Una encuesta realizada en 1946 estimaba en 41 753 el número de sacerdotes, seculares y regulares, dedicados a la pastoral activa. De ellos, 28 777 trabajaban en parroquias y 7166 se dedicaban a la enseñanza [34].

Pero ni en esta época tan próxima a nosotros ni en otras del pasado resulta posible medir la profundidad y la calidad del cristianismo interior de los hombres. Lo más que puede pretenderse es trazar, con ayuda de métodos de investigación como los tan alabados por un Gabriel Le Bras, una especie de mapa de distri-

---

31. R. Rémond, *Histoire du Catholicisme* 755s.
32. A. Dansetti, *Histoire religieuse* 632.
33. F. Boulard, *Les vocations sacerdotales en France. Le bilan d'un demi-siècle*, en NRTh 72 (1950) 486.
34. F. Boulard, *Essor ou déclin* 109. El período 1965-1975 arroja las siguientes cifras:

1965	646	1969	345	1973	219
1966	566	1970	285	1974	170
1967	489	1971	237	1975	161
1968	461	1972	193		

bución de las prácticas religiosas. Un mapa así divide a la población francesa, casi por partes iguales, en regiones con parroquias cristianas, en las que el 45 por 100 de la población asiste a la misa dominical y cumple con el precepto pascual, y otras regiones en las que el número de practicantes se sitúa por debajo del 45 por 100; a estas últimas puede designárselas como «zonas indiferentes respecto de las tradiciones cristianas». Aparte estos dos grandes grupos, existen regiones, de magnitud nada desdeñable, que pertenecen a las dos divisiones y otras —entre las que deben incluirse las masas de las grandes aglomeraciones urbanas— con zonas o franjas de auténtico trabajo misional[35].

Aunque, en vísperas de la segunda guerra mundial, Francia no era, considerada en su conjunto, una nación cristiana, presentaba, con todo, la imagen de un país en el que la Iglesia católica poseía sólidas posiciones: un denso reticulado de parroquias rurales, una red de parroquias urbanas y de instituciones religiosas que bastaba al menos para satisfacer las necesidades del momento, una actividad docente destacada, sobre todo en el ámbito de la enseñanza primaria y, en fin, una *élite* intelectual de amplios horizontes. Los retrocesos y los avances habían llegado, en cierto modo, a equilibrarse a principios de siglo, de modo que la Iglesia de Francia parecía disfrutar de una buena situación de

---

35. G. Le Bras, *Description de la France catholique*, en NRTh 70 (1948) 833-845; mapa en p. 840-841. El autor distingue tres zonas de parroquias cristianas: en el oeste, aparece una ancha franja, formada por la provincia de Bretaña, los departamentos de Manche, Mayenne, algunas regiones del Maine-et-Loire, el departamento de Deux-Sèvres y los espacios boscosos de La Vandée; otra amplia zona está constituida por Alsacia, Lorena y el Franco Condado; un tercer bloque, en el centro, abarca tres departamentos y parte de otros tres. Hay que añadir, además, tres regiones, de no mucha extensión territorial, pero de gran densidad de población, situadas en los departamentos Nord y Pas-de-Calais; algunos cantones alpinos y un tercer nudo de comunicaciones al pie de los Pirineos. En otro grupo se incluyen las regiones calificadas de «indiferentes respecto de las tradiciones cristianas». En este grupo, Le Bras establece una amplia franja que corta todo el territorio francés en dirección Norte-Sudeste; en ella se incluyen 20 departamentos en su totalidad, nueve casi por entero y grandes extensiones de otros diez. Junto a este grupo hay que situar otro bloque, al sur del Macizo Central, que abarca dos departamentos en su totalidad, siete en su casi totalidad y una gran parte de otros tres. Dentro de los dos bloques últimamente citados hay cerca de 20 cantones habitados por católicos practicantes pero que, a su vez, están cruzados transversalmente por auténticos territorios de misión, concretamente en Yonne (dos tercios del departamento), Aube (la mitad), la franja oriental de Loiret y Creuse, Haute-Vienne y Corrèze. Estas terceras zonas de territorio de misión coinciden con las demarcaciones de grandes aglomeraciones urbanas, en las que el porcentaje de niños no bautizados llega al 20 por 100.

partida para recuperar el terreno perdido en la anterior centuria.

Sobre los historiadores de épocas futuras recaerá la tarea de analizar las causas que han llevado a la evolución de los últimos tiempos y a la crisis del período postconciliar.

XXII. LOS PAÍSES DEL ÁMBITO ANGLOPARLANTE

Por Robert Trisco

Profesor de la Universidad de Washington

BIBLIOGRAFÍA: *Gran Bretaña:* D. BARKER, *G.K. Chesterton. A Biography,* Nueva York 1973; G.A. BECK (dir.), *The English Catholics, 1850-1950,* Londres 1950; M.V. BRAND, *The Social Catholic Movement in England, 1920-1955,* Nueva York 1963; W.F. BROWN, *Through Windows of Memory,* Londres 1946; J.M. CLEARY, *Catholic Social Action in Britain 1909-1959. A History of the Catholic Social Guild,* Oxford 1961; J. CREHAN, S.I., *Father Thurston. A Memoir with a Bibliography of his Writings,* Londres 1952; M. CRUICKSHANK, *Church and State in English Education, 1870 to the Present Day,* Londres y Nueva York 1964; J. DINGLE, *Le Catholicisme contemporain en Grande-Bretagne,* París 1967; G.P. MCENTEE, *The Social Catholic Movement in Great Britain,* Nueva York 1927; J. MURPHY, *Church, State and Schools in Britain, 1800-1970,* Londres 1971; E. OLDMEADOW, *Francis Cardinal Bourne,* 2 vols., Londres 1940-1944; G. SCOTT, *The R.Cs. A Report on Roman Catholics in Britain Today,* Londres 1967; F. SHEED, *The Church and I,* Garden City, Nueva York 1974; R. SPEAIGHT, *The Life of Eric Gill,* Nueva York 1966; id., *The Life of Hilaire Belloc,* Nueva York 1966; F. VALENTINE, O.P., *Father Vincent McNabb O.P., The Portrait of a Great Dominican,* Westminster - Maryland 1955; M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton,* Nueva York 1943; id., *Return to Chesterton,* Nueva York 1952; id., *Unfinished Business,* Nueva York 1964; E. WAUGH, *Monsignor Ronald Knox,* Boston 1959.

Irlanda: D.H. AKENSON, *Education and Enmity,* en *The Control of Schooling in Northern Ireland, 1920-1950,* Nueva York 1973; J. BLANCHARD, *Le droit ecclésiastique contemporain d'Irlande,* París 1958; D. FENNEL, *The Changing Face of Catholic Ireland,* Londres 1968; J. MESCAL, *Religion in the Irish System of Education,* Dublín 1957; D.W. MILLER, *Church, State and Nation in Ireland, 1898-1921,* Pittsburgh 1973; J.H. WHYTE, *Church and State in Modern Ireland 1923-1970,* Dublín 1971.

Estados Unidos: A.I. ABELL, *American Catholicism and Social Action,* en *A Search for Social Justice, 1865-1950,* Garden City - Nueva York 1960; C.J. BARRY, O.S.B., *American Nuncio, Cardinal Aloisius Muench,* Collegeville - Minnesota 1969; F.L. BRODERICK, *Right Reverend New Dealer, John A. Ryan,* Nueva York 1963; H.A. BUETOW, *Of Singular Benefit. The Story of Catholic Education in the United States,* Nueva York y Londres 1970; L. CURRY, *Protestan-Catholic Relations in America,* en *World War I through Vatican II,* Lexington - Kentucky 1972; J.T. ELLIS, *American Catholicism,* Chicago [2]1969; id., *A Guide to American Catholic History,* Milwaukee 1959; id., *Documents of American Catholic History,* 2 vols., Chicago [3]1967; id., *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921,* 2 vols., Milwaukee 1952; G.Q. FLYNN, *American Catholics and the Roosevelt Presidency, 1932-1936,* Lexington - Kentucky, 1968; L.H. FUCHS, *John F. Kennedy,* Garden City - Nueva York 1962; P. GLEASON, *The Conservative Reformers. German-American Catholics and the Social Order,* Notre-Dame, Indiana 1968; A. GREELY - W.C. MCCREADY - K MCCOURT, *Catholic Schools in a Declining Church,* Nueva York 1976, además HK 31 (1977) 143-147; F.J. LALLY, *The Catholic Church in a Changing America,* Boston 1962; Th.T. MCAVOY, C.S.C., *Father O'Hara of Notre Dame. The Cardinal Archbishop of Philadelphia,* Notre Dame, Indiana 1967; id., *A History of the Catholic Church in the United States,* Notre Dame, Indiana 1969; S. MARCUS, *Father Coughlin. The Tumultuous Life of the Priest of the Little Flower,* Boston 1973; M.A. MARTY, *Lutherans and Roman Catholicism,* en *The Changing Conflict, 1917-1963,* Notre Dame, Indiana 1968; P. MARX, O.S.B., *Virgil Michel and the Liturgical Movement,* Collegeville - Minnesota 1957; W.D. MILLER, *A Harsh and Dreadful Love. Dorothy Day and the Catholic Worker Movement,* Nueva York 1973; H.J. NOLAN (dir.), *Pastoral Letters of the American Hierarchy, 1792-1970,* Huntington, Indiana 1971; D.J. O'BRIEN, *American Catholics and Social Reform, The New Deal Years,* Nueva York 1968; E.J. POWER, *Catholic Higher Education in America,* Nueva York 1972; id., *A History of Catholic Higher Education in the United States,* Milwaukee 1958; G. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant Kept the Faith? A Study of Immigration and Catholic Growth in the United States, 1790-1920,* Nueva York 1925, reimpresión 1969; J.G. SHAW, *Edwin Vincent O'Hara, American Prelate,* Nueva York 1957; J.B. SHEERIN, C.S.P., *Never Look Back. The Career and Concerns of John J. Burke,* Nueva York 1975; C.J. TULL, *Father Coughlin and the New Deal,* Siracusa - Nueva York 1965; R. VAN ALLEN, *The Commonweal and American Catholicism. The Magazine, the Movement, the Meaning,* Filadelfia 1974; E.R. VOLLMAR, S.I., *The Catholic Church in America,* en *An Historical Bibliography,* Nueva York [2]1963; V.A. IZERMANS (dir.), *American Participation in the Second Vatican Council,* Nueva York 1967.

Canadá: D. DE SAINT-DENIS, O.F.M. Cap., *L'Église Catholique au Canada, Précis historique et statistique. The Catholic Church in Canada.*

Historical and Statistical Summary, Montreal [6]1956; S.M.A. OF ROME GAUDREAU, *The Social Thought of French Canada as Reflected in the Semaine Sociale. The Catholic University of America Studies in Sociology*, vol. XVIII, Washington D.C. 1946; J. HULLIGER, *L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950*, Montreal 1958; L.K. SHOOK, *Catholic Post-Secondary Education in English-Speaking Canada. A History. Studies in the History of Higher Education in Canada*, vol. VI, Toronto 1971; *Les vingt-cinq ans de l'École Sociale Populaire, 1911-1936*, Montreal 1936.

EUROPA

Gran Bretaña

Población

La población católica de Inglaterra y Gales era, el año 1914, de 2 100 466 personas (incluidos 3872 sacerdotes), dentro de una población total de 36 204 671 (datos de 1911). Existían 1837 iglesias, capillas y estaciones católicas, de las que 1307 estaban autorizadas para celebrar matrimonios con validez civil. Por las mismas fechas, los católicos escoceses eran 518 969 (incluidos 577 sacerdotes), que poseían 427 iglesias y capillas. En el año 1966, la población total de Inglaterra y Gales daba la cifra de 48 075 000, de los que eran católicos 4 000 695 (con 5096 sacerdotes seculares y 2791 regulares). Las iglesias y capillas públicas eran 3446 y los lugares de culto privado 1196. En el período intermedio, los católicos se habían ido extendiendo, de una manera uniforme, por las grandes ciudades y los barrios periféricos, pero no por las regiones campesinas. El catolicismo siguió siendo un fenómeno urbano. En la citada fecha de 1966, el número de católicos escoceses habían ascendido a 809 680, frente a una población total de 5 191 000 personas.

Este crecimiento se apoyaba en parte en el aumento vegetativo de la población, en parte en las conversiones y en parte en la inmigración de fugitivos del continente (sobre todo de Polonia y Ucrania). Pero la fuente principal estaba en la migración procedente de Irlanda. De hecho, aproximadamente las tres cuartas partes de los católicos de Gran Bretaña son de origen irlandés, o

nacidos en la propia Irlanda. La heterogeneidad de la procedencia de los católicos fue desapareciendo poco a poco gracias al proceso de integración de los inmigrados en el seno del catolicismo británico. El número de convertidos adultos alcanzó una media anual entre 10 000 y 12 000 y se mantuvo prácticamente inalterado desde 1925 hasta el estallido de la segunda guerra mundial, a pesar del crecimiento de la población total. Muchos de los convertidos eran novios o esposos de mujeres católicas, y a la inversa. Por lo demás, eran más las conversiones en la clase media —con mayor sensibilidad para comprender las exigencias intelectuales de la Iglesia— que en la clase inferior. En términos relativos, eran también más numerosas las conversiones entre los no conformistas —cuya vida religiosa se descomponía rápidamente desde el punto de vista de la organización eclesial—, que entre los anglicanos. Por el lado contrario, también la Iglesia católica sufría una constante «hemorragia» de abandonos. Incluso una buena parte de los niños educados en escuelas católicas renunciaban pronto a la práctica de la religión. Estos factores impidieron que el porcentaje de católicos experimentara en Inglaterra un sensible aumento. Debido en parte a los prejuicios de sus conciudadanos y en parte a su inferior nivel cultural, el influjo de los católicos ingleses en la vida pública no estuvo a la altura de su importancia numérica.

Organización

En 1911 había en Inglaterra y Gales tres archidiócesis o sedes metropolitanas (Westminster, Liverpool y Birminghan) y 13 diócesis. En 1916 la diócesis de Newport (en Gales) fue elevada a archidiócesis de Cardiff, con la sede de Menevia como único obispado sufragáneo. En 1917 se creó la nueva sede diocesana de Brentwood y en 1924 la de Lancaster. En 1965 la diócesis de Southwark recibió el *status* de sede metropolitana y se creaba al mismo tiempo, como obispado sufragáneo de la misma, la diócesis de Arundel y Brighton. Así, pues, Inglaterra y Gales cuentan en la actualidad con 5 provincias eclesiásticas y 14 diócesis. Además, en 1957 el arzobispo de Westminster fue nombrado exarca

apostólico de los ucranianos de rito bizantino, cuyo número ascendía a más de 20 000; en 1961 fue nombrado obispo auxiliar de estos fieles el sacerdote ucraniano Augustin Eugene Hornyak, O.S.B.M. Seis años más tarde, se le concedía ya el título de exarca apostólico de Gran Bretaña.

En Escocia existe desde el año 1878 la archidiócesis de St. Andrews y Edinburgh como sede metropolitana, con 4 obispados sufragáneos, además de la archidiócesis de Glasgow, que no pertenecía a ninguna provincia eclesiástica. En 1947, esta archidiócesis fue elevada a sede metropolitana, con los obispados sufragáneos de nueva creación de Motherwell y Paisley.

Las negociaciones de la Iglesia con el gobierno corrían a cargo del arzobispo de Westminster, en representación del episcopado. Este cargo fue ocupado, de 1903 a 1935, por Francis Bourne (cardenal desde 1910), de 1935 a 1943 por Arthur Hinsley (cardenal desde 1937), de 1943 a 1956 por Bernard Griffin (cardenal desde 1946), de 1956 a 1963 por William Godfrey (cardenal desde 1958), de 1963 a 1975 por John Heenan (cardenal desde 1965) y, desde 1976, por Basil Hume (cardenal desde 1976).

Desde la época de Isabel I, Gran Bretaña interrumpió sus relaciones diplomáticas con la Santa Sede. No obstante, al estallar la primera guerra mundial, el gobierno envió a Sir Henry Howard cerca del recién elegido papa Benedicto XV, con la misión de expresar al pontífice los buenos deseos del rey y explicarle los motivos de la entrada en guerra del Reino Unido. El representante británico se instaló en Roma como embajador extraordinario y plenipotenciario «en misión especial». En 1920, la embajada se convirtió en institución regular y permanente. Las relaciones, con todo, nunca alcanzaron el nivel de reciprocidad. No hubo nunciatura de Roma en Londres. De hecho, hasta 1938 no se abrió en la capital británica una delegación apostólica. El primer delegado fue un inglés, William Godfrey, nombrado en 1953 arzobispo de Liverpool.

La enseñanza

En 1914 asistían a las 1169 escuelas primarias católicas un total de 347 472 alumnos y 24 129 estudiantes a los 387 centros

escolares del segundo nivel. De acuerdo con el *Education Act* de 1902, las escuelas confesionales debían financiarse, tanto para su creación como para las reparaciones necesarias, a base de donativos voluntarios, mientras que los gastos de mantenimiento y los salarios de los profesores eran cubiertos con fondos públicos. La escasa capacidad económica de los católicos suponía un grave peligro para sus centros escolares, en una época en que aumentaban los costes para locales y equipamiento adecuados. Los diálogos mantenidos entre los representantes del Estado y de la Iglesia, en una atmósfera amistosa, desembocaron en la llamada «solución escocesa». El *Education (Scotland) Act* de 1918 autorizaba a los directores de las escuelas eclesiásticas, actuales o que se crearan en el futuro, a vender, alquilar o traspasar de cualquier otra manera sus centros a las autoridades educativas estatales. Éstas, por su parte, podían proceder, por propia iniciativa, a la creación de nuevas escuelas confesionales. A partir del acuerdo, las autoridades civiles ejercían un control total sobre los centros docentes, incluido el nombramiento y destinación del personal docente, aunque garantizando el puesto de trabajo de los actuales profesores. En el futuro, no podría nombrarse ningún profesor que no contara con la aprobación de la pertinente corporación confesional «en lo referente a la fe y al carácter religioso». Para cada centro escolar se nombraría un inspector no retribuido (que debería también contar con el visto bueno de cada confesión). Este inspector gozaba del derecho de libre acceso a todas las clases destinadas a la enseñanza religiosa y a los servicios del culto y tenía el deber de informar a las autoridades eclesiásticas sobre la eficacia de la instrucción impartida. En las escuelas católicas este cargo de inspección recaía de ordinario en los párrocos; a los inspectores diocesanos se les concedía además la facultad de fijar los exámenes de religión. Se ponía así fin al dualismo administrativo —tal como deseaban las autoridades locales— pero se mantenía el dualismo religioso, porque los obispos insistían en mantener el carácter católico de sus escuelas. A pesar de todas las medidas precautorias, y atendido el hecho de que el acuerdo fue en gran medida debido a la exclusiva gestión de William Francis Brown, a quien el papa había nombrado el año anterior visitador apostólico de Escocia, los obispos escoceses, y en

general los católicos, no miraban con buenos ojos el tratado. En consecuencia, fue precisa la intervención de la Santa Sede en el tema educativo para que se aceptara este acuerdo. La normativa funcionó, desde el primer momento, sin roces y, con el correr del tiempo, fue considerado por los propios católicos como uno de los mejores convenios de todo el mundo. Los católicos escoceses abrieron numerosas escuelas libres para los niveles primario y secundario. Fueron también numerosos los *colleges* (colegios medios y superiores) dirigidos por órdenes y congregaciones religiosas. Todos estos centros fueron financiados con los recursos públicos, locales o nacionales (también siguieron existiendo algunas escuelas privadas católicas, en calidad de colegios de pago).

La situación de los católicos de Inglaterra y Gales presenta muchos puntos de diferencia respecto de la de los escoceses. Los obispos no pudieron ponerse de acuerdo en 1918 en torno al problema de los derechos de propiedad de sus escuelas. Entre 1914 y 1930 los católicos construyeron 96 escuelas, con capacidad para 60 000 alumnos, con una inversión financiera de 1 700 000 libras esterlinas. Pero los costes de edificación registraron constantes aumentos y se estaba haciendo necesario sustituir o ampliar muchos viejos centros educativos o construir otros nuevos, sobre todo en las ciudades. La carga resultaba insoportable. Para poner en conocimiento de la opinión pública lo injusto de su situación, los católicos organizaron grandes manifestaciones de protesta y pidieron ayuda a los diputados del parlamento Pero tras la creación del Estado libre de Irlanda en 1921, los católicos ingleses no contaban con muchos amigos en la cámara, mientras que muchos de los miembros del Labour Party seguían alimentando una tradicional hostilidad al catolicismo, a pesar de que en varios ámbitos dependían del voto de los trabajadores de esta confesión. En 1931, el Consejo de Educación católico decidió desarrollar una campaña para implantar en Inglaterra y Gales el sistema escocés. Con todo, las expectativas de alcanzar este objetivo se reducían año tras año, debido en parte al hecho de que la asociación nacional de maestros no quería aceptar un sistema que habría significado la introducción de la enseñanza confesional en un gran número de escuelas estatales, con la consiguiente obligación para algunos maestros de someterse a exámenes en materia religiosa.

En 1936, los católicos tuvieron que aceptar una serie de ayudas bajo unas condiciones que estaban muy lejos de ser satisfactorias. La ley de educación de este año facultaba a las autoridades locales a contribuir, con cantidades que oscilaban desde un 0 a un 75 por 100, al total de los gastos financieros originados por la creación de escuelas de libre iniciativa. Este tipo de escuelas se había hecho absolutamente necesario en virtud de la clara intención del Estado de elevar la escolaridad obligatoria, a partir del 1.° de septiembre de 1939, hasta los 15 años de edad y de reorganizar la enseñanza. Para poder dar satisfacción a las exigencias tanto de las iglesias libres como de la asociación nacional de maestros, esta normativa tenía que presentar unos estrictos límites temporales: las solicitudes debían ser presentadas en el plazo de tres años; sólo se preveía el equipamiento de las escuelas primarias (aunque eran las escuelas elementales las que más necesitan una reorganización); los maestros de las escuelas que recibieran subvenciones para la construcción debían ser nombrados por las autoridades locales, si bien un pequeño número de ellos (sobre los que deberían ponerse de acuerdo los directores de los centros y las autoridades) serían maestros «reservados», es decir, profesores que, de mutuo acuerdo con los responsables de los centros, quedaban cualificados para impartir la enseñanza religiosa de las correspondientes confesiones. En todas las escuelas de libre iniciativa, y siempre que los padres de los alumnos así lo desearan, debería impartirse una enseñanza religiosa no vinculada a una confesión determinada, de acuerdo con una planificación educativa prescrita para las escuelas públicas locales. Finalmente, la ayuda sólo se autorizaba, pero no era obligatoria. Dado que los católicos, dirigidos por el nuevo arzobispo de Westminster, Arthur Hinsley, temían que las escuelas primarias perderían sus alumnos frente a la competencia de las escuelas estatales, mucho mejor equipadas, si no se procedía a una reorganización, decidieron aceptar el ofrecimiento, al tiempo que se esforzaban por conservar sus escuelas elementales.

Los resultados de estas medidas legales no fueron enteramente satisfactorios, aunque se registró un resultado secundario de buena calidad: la creación de comisiones escolares a nivel diocesano en lugares donde no habían existido hasta entonces. La reorganiza-

ción de las zonas campesinas exigidas por la creación de centros escolares centralizados se vio retrasada por las dificultades derivadas de las grandes distancias y la necesidad de adecuados medios de transporte y amenazó con escindir la vida de las comunidades parroquiales. En las ciudades la evolución fue mucho más rápida.

Numerosas autoridades (incluidas las de Londres) estaban dispuestas a conceder el máximo de subvenciones financieras (75 por 100) autorizadas por la ley. Otras prometían hasta el 50 por 100. El ejemplo en contra más llamativo lo proporcionó Liverpool. Aquí, la constante inmigración de irlandeses había creado una aguda masificación de las escuelas católicas en la zona de los astilleros. Bajo la presión de los conservadores locales, unidos a los protestantes militantes, el consejo de la ciudad se negó a prestar ayuda para la creación de escuelas confesionales. Dado que los católicos no consiguieron imponer sus puntos de vista en las elecciones locales, las autoridades educativas (estatales) decidieron intervenir y *retuvieron una parte de la suma que la caja estatal entregaba en* cada ejercicio económico a las autoridades de Liverpool. Finalmente, en 1939 se llegó a un compromiso: el Parlamento aprobó una ley especial para la mencionada ciudad, que facultaba al consejo ciudadano para construir escuelas elementales y alquilarlas luego a corporaciones confesionales, por una cuantía que podía oscilar entre el 25 y el 50 por 100 de los intereses del capital desembolsado.

Cuando estalló la segunda guerra mundial, la reorganización sólo había alcanzado al 44,8 por 100 de distritos escolares católicos. Todavía en el año 1942 había nada menos que 399 edificios escolares católicos necesitados de reparación inscritos en la «lista negra» de las autoridades educativas (esta lista contenía las escuelas con deficiente equipamiento). La guerra impidió que se llevara adelante la reorganización; tampoco pudo implantarse la elevación de la edad escolar obligatoria a los límites señalados. De las 289 solicitudes católicas presentadas a tenor de la ley de 1936, sólo se habían aprobado y ejecutado nueve. Aunque únicamente un municipio inglés (el de Morley de Leeds) carecía de escuela católica, casi el 20 por 100 de los niños de esta religión residentes en zonas campesinas tenían que asistir a escuelas no

católicas. Las 1200 escuelas en manos de los católicos representaban el 12 por 100 del total de escuelas libres e impartían instrucción al 8 por 100 de la población escolar total.

Cuando el gobierno inició la planificación de un sistema coherente para los niveles educativos primario, secundario y terciario, los católicos desarrollaron una activa campaña de oposición organizada en contra del proyecto (el «libro verde» de 1941) y pidieron expresamente que se mantuviera en su totalidad el carácter confesional de sus escuelas. Las asociaciones de padres católicos, la primera de las cuales había sido fundada en 1940, en Ilford, en la diócesis de Brentwood, se multiplicaron a nivel de comunidades parroquiales y se coordinaron mediante consejos diocesanos, representados a su vez en un consejo interdiocesano de padres católicos y en una asociación de electores. Durante varios años, su objetivo fundamental se centró en la garantía y la promoción de los intereses católicos en el ámbito de la enseñanza.

Antes de llevarse al parlamento una ley sobre la materia, se desarrollaron largas negociaciones entre el presidente del Board of Education, R.A. Butler, y los representantes de los anglicanos, los católicos, las iglesias libres y del profesorado. Pero los portavoces católicos estaban aislados, porque los anglicanos se habían agrupado y las iglesias libres y las asociaciones profesionales constituían mayoría. Dado que los católicos no consiguieron unas condiciones favorables mínimamente aceptables, se opusieron a la ley, pero no impidieron que fuera aprobada por el parlamento. El resultado demostró que —contrariamente a Escocia— en Inglaterra y Gales el proceso de descristianización había hecho grandes progresos, de modo que no era posible recurrir al apoyo de una opinión pública influyente que compartiera la convicción de que la religión es el corazón del sistema educativo. Lo único que podía reclamarse era la «igualdad de oportunidades», el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus convicciones de fe y el principio de que estos padres no debían soportar en concepto de educación un gasto financiero superior al de sus conciudadanos no católicos.

La ley sobre la enseñanza de 1944 *(Butler Act)* estipulaba ayudas financieras para tres categorías de escuelas confesionales primarias y secundarias. En todas ellas, la totalidad de los costes

de educación, tanto profana como religiosa, correría a cuenta de los fondos públicos, pero el Estado se reservaba el derecho de comprobar la necesidad de tales centros y, además, se establecía que sólo se crearían nuevos centros cuando lo consintieran los recursos financieros de la nación. Estas tres categorías eran las siguientes:

a) Las escuelas de ayuda voluntaria *(voluntary aided schools)*, que seguirían siendo total y absolutamente confesionales. El Estado estaba dispuesto a conceder a sus directores el 50 por 100 de los gastos de mejora de reparación necesarios y aprobados y el 50 por 100 de los costes de determinadas remodelaciones. De ordinario, se ayudaba a los directivos a conseguir préstamos en condiciones favorables y, además, el Estado pagaba ciertos servicios auxiliares (exploraciones médicas, alimentación escolar, etc.).

b) Las escuelas con convenios especiales *(special arrangement schools)*. Se trataba de centros protegidos por las normas de la ley de 1936; las solicitudes presentadas dentro de los plazos adecuados, pero no aprobadas o no ejecutadas, podían volver a plantearse, con las necesarias modificaciones respecto de las condiciones anteriores, entre las que se incluía la limitación del número de aquellos maestros a quienes se les había reconocido la capacidad suficiente para impartir la enseñanza religiosa. Por lo demás, se les aplicaban las mismas normas que a la primera categoría.

c) Escuelas «controladas». Estos centros eran financiados y mantenidos en las mismas condiciones que las escuelas públicas, a excepción de algunas concesiones hechas en compensación por el traspaso de los edificios, por ejemplo el derecho de las autoridades confesionales a nombrar un tercio (en vez de dos tercios) de los directores de estos centros.

Los católicos rechazaron de plano el *status* de «centros controlados». En consecuencia, tuvieron que enfrentarse con la extremadamente difícil tarea de aportar los medios financieros necesarios para mantener las escuelas de ayuda voluntaria (la mitad de los costes de modernización, construcción de nuevos puestos escolares y sostenimiento de los alumnos «retrasados»). Tenían que añadir, además, los gastos de los centros acogidos a la categoría de convenios especiales (que iban desde un cuarto a la mitad del

total) y los generados por las nuevas escuelas (costes totales de los solares y de la construcción). Pero la carga más pesada para los católicos (en particular para los religiosos y religiosas dedicados a la enseñanza) procedía de los centros secundarios, debido a la elevación de la edad de la escolaridad obligatoria y a la competencia de los centros estatales, que no tenían que soportar ningún tipo de pagos. La mayoría de los centros secundarios católicos entonces existentes adoptaron el *status* de escuelas elementales y (a excepción de los expresamente creados para las clases altas) procuraron que las autoridades educativas reconocieran su «capacidad» para impartir la enseñanza en sus distintos niveles. En 1948, el número de centros católicos «reconocidos» se elevaba a 109, de los que 73 recibían subvenciones del Estado.

Dos leyes complementarias, de 1946 y 1948, contribuyeron a aligerar un tanto el fardo impuesto a los católicos, pero aumentaron aún más los costes. Una plaza escolar, que en 1939 costaba unas 60 libras, exigía ya entre 191 y 400 libras el año 1949, según las diferentes diócesis. En este período, el número de alumnos católicos que asistían a centros no católicos se había multiplicado por cuatro. En 1950, la jerarquía proyectó algunas ayudas y creó un comité de acción para fundar diputaciones locales, compuestas por representantes de las parroquias y de las organizaciones seglares, encargadas de defender, ante los candidatos al parlamento en las elecciones de aquel año, las propuestas del episcopado. Pero aunque los electores católicos tenían buena información sobre las posturas de los diferentes contendientes, no consiguieron con su campaña apoyos dignos de mención, sobre todo porque ningún partido mostró interés por comprometerse en un tema tan espinoso y controvertido.

Ante la escasez de medios financieros para construir un número suficiente de escuelas secundarias, en 1956 los católicos volvieron a solicitar ayuda del Estado, pero esta vez sin recurrir a campañas ante la opinión pública. Por estas fechas, cerca del 30 por 100 de los niños católicos en edad escolar acudían a centros no católicos, a pesar de que entre 1945 y 1959 la Iglesia había aumentado en casi un 25 por 100 el número de sus escuelas (con un total de más de 300 nuevos centros), había creado 100 000 nuevos puestos escolares y tenían en proyecto otros 150 000. La

ley escolar de 1959 fue en parte una respuesta a estas peticiones de los católicos y los anglicanos. Dicha ley elevaba el porcentaje de las posibles ayudas estatales del 50 por 100 antes concedido al 75 por 100 y garantizaba además el 75 por 100 de los desembolsos hechos para crear nuevos centros escolares secundarios de libre iniciativa, siempre que fueran en su totalidad o en su máxima parte necesarios para que los niños que acababan los estudios primarios pudieran continuar sus estudios secundarios en centros de la misma confesión. Se imponía, con todo, como condición que tales centros primarios existieran ya el 15 de junio de 1959 o que los niños procedieran de escuelas primarias que habían sido construidas para sustituir a las escuelas existentes en aquella fecha. Para los católicos, esta limitación de la fecha y la exclusión de ayudas para la construcción de escuelas primarias constituyó, naturalmente, una desilusión.

En 1966, el sistema escolar católico de ayuda voluntaria de Inglaterra y Gales arrojaba las siguientes cifras: 1801 escuelas primarias con 441 358 puestos escolares; 388 centros secundarios modernos con 142 670 alumnos; 62 centros secundarios de filología clásica con 29 520 alumnos; 39 escuelas secundarias de otros tipos con 24 347 alumnos. Había además 56 centros, con 36 146 alumnos, que recibían subvenciones directas, 557 centros independientes con 114 964 alumnos y 42 escuelas especiales reconocidas con 3404 alumnos. En total, pues, los centros católicos se elevaban a 2945 y el número de alumnos alcanzaba los 792 389.

Estas cifras permitieron a los católicos insistir en sus peticiones y solicitar hasta el 85 por 100 de los costes de construcción. Finalmente, se dieron por satisfechos con las disposiciones de la ley educativa de 1967, presentada por el gobierno laborista y aprobada, casi sin oposición, por el parlamento. El Estado elevaba hasta un 80 por 100 las subvenciones ya existentes en favor de todas las escuelas de libre iniciativa o las fundadas por acuerdos especiales —siempre que los desembolsos hubieran sido motivados por reparaciones o mejoras previamente aprobadas—. Pero además, y este aspecto era aún más importante, corría con el 80 por 100 de los gastos de construcción de escuelas enteramente nuevas o de ampliación de las existentes, incluso en el caso de que hasta entonces no se les hubiera concedido ningún tipo de

ayudas. El gobierno pudo conceder estas nuevas subvenciones debido, al menos en parte, el hecho de que había mejorado el clima de mutuo entendimiento entre las distintas Iglesias.

Para poder proporcionar a estas escuelas personal docente adecuado, se ampliaron los centros de formación de profesores ya existentes y se crearon otros de nueva planta. La fundación, en los años posteriores al 1960, de 5 de estos nuevos centros fue el resultado de largas negociaciones entre el ministerio de educación y el consejo de educación católico. En 1968 existían, en Inglaterra y Gales, 14 centros católicos para formación del profesorado.

En este período no se registraron iniciativas para la fundación de una universidad católica. Con todo, ya en 1922 se había creado la University Catholic Federation of Great Britain, para vincular a las asociaciones católicas con las universidades inglesas. El nuevo centro quedó anexionado a Pax Romana, de la que había recibido el impulso que llevó a su fundación. En 1942 se procedió a una reorganización, en virtud de la cual los no graduados crearon la Union of Catholic Students y los graduados la Newman Association. Las dos organizaciones trabajaron en estrecha colaboración. La Union inició la publicación de una revista y de un anuario. En sus páginas se exponían los diversos métodos a través de los cuales se pretendía llevar la influencia católica a la vida y a los trabajos de la universidad. La Newman Association agrupaba a graduados de diversas profesiones y posiciones sociales; creó un centro en Londres, con varias ramas locales muy activas. Inició asimismo la publicación del boletín mensual «Unitas» y desarrolló provechosas actividades, como cursos de verano, series de conferencias y curso de «universidad popular» (algunos de los cuales fueron reconocidos por la University of London Extension Board).

El movimiento social

El auténtico motor del movimiento social fue la Catholic Social Guild fundada el año 1909 por un grupo de sacerdotes y seglares de la clase intelectual media, con los siguientes objetivos: 1.º facilitar el diálogo entre los estudiantes y los trabajadores ca-

tólicos; 2.º colaborar en la elaboración de los principios católicos y en su aplicación a las actuales circunstancias sociales; 3.º despertar entre los círculos católicos mayor interés por las cuestiones sociales y recabar su cooperación para la promoción de reformas sociales a tenor de los principios católicos.

Estimulada por la jerarquía, la asociación perseguía estos objetivos a través sobre todo de clubs y grupos de estudio. En 1914 había ya 95 de estos grupos (con cerca de 1000 afiliados), concentrados en el norte de Inglaterra. Pero, contrariamente a las esperanzas de los fundadores, se componían casi en su totalidad de trabajadores. Aunque les faltaban dirigentes dotados de la adecuada formación, el número de estos clubs de estudios creció hasta llegar a 379 en 1938: durante la guerra se produjo un retroceso, pero luego volvieron a aumentar hasta situarse en 337 el año 1950. En los años siguientes se inició un nuevo descenso.

En el marco de su programa de formación de adultos, la asociación puso también en marcha cursos por correspondencia, al final de los cuales concedía diplomas y certificados. Producía además y distribuía escritos sobre temas sociales; planificó y fomentó programas de enseñanza, libros de textos y exámenes para los diversos grupos. Desde mediados de 1911 hasta 1920 editó un «Quarterly Bulletin» y, desde 1921, la revista mensual «The Christian Democrat» y el «Catholic Social Year Book». Publicó también folletos a módico precio sobre temas actuales y la serie «Catholic Studies in Social Reform», que los clubs de estudiantes aceptaron como libros de texto. Fueron particularmente influyentes después de la primera guerra mundial sus publicaciones sobre derecho internacional, sobre la esencia del sindicalismo y sobre las relaciones entre patronos y obreros. Bajo la dirección de la asociación, se celebraron días de retiro para los trabajadores, en los que participaron, en los 15 años siguientes a la primera guerra mundial, más de 9000 personas, en Birminghan y otros lugares. Finalmente, logró formar buenos oradores, gracias a los cuales desarrolló varias series de conferencias. En 1919, la sede de la dirección se trasladó de Londres a Oxford. El número de miembros llegaba a los 3910 en 1939 y, tras un retroceso durante la guerra, alcanzó los 4166 en 1948.

En 1920 la Guild organizó su primer curso de verano, de una

semana de duración. Perseguía la finalidad de agrupar a diversas clases sociales, de despertar el mutuo interés y comprensión entre empleados y empleadores y de dar a conocer en amplios círculos la doctrina social católica. El número de asistentes fue creciendo de año en año, hasta alcanzar su cota máxima en 1948, con 230. Luego comenzó a declinar, hasta que, a finales de los años cincuenta, se suspendió esta iniciativa.

La asociación fundó en 1921, en Oxford, el colegio católico de obreros para formar hombres —y, desde 1923, también mujeres— capacitados para dirigir sus propios colegios. Se pretendía con ello elevar un «monumento» a la memoria de Charles Plater (1875-1921), que fue uno de los fundadores de la asociación. El primer director del colegio fue el Padre Leo O'Hea, S.I., que, a partir de 1924, fue también director de la revista «The Christian Democrat» y secretario gerente de la asociación. El colegio organizó cursillos sobre teoría política y económica y sobre historia, pero también sobre ética social y filosofía moral y sobre temas especiales, como los sindicatos, la administración municipal y las relaciones internacionales. En 1925 las autoridades educativas reconocieron los grandes méritos del centro en el campo de la formación de adultos y la universidad le facultó para conceder diplomas. Todos los estudiantes tenían becas, pagadas con dinero procedente de diversos fondos y, desde 1926, contaron también con subvenciones concedidas por las autoridades educativas del Estado. Los alumnos procedían en su práctica totalidad de Inglaterra, Gales y Escocia, si bien en los últimos años hubo también algunos extranjeros. En los 26 primeros años de actividad, formó sólo 146 estudiantes. Estas modestas cifras limitaron su eficacia. Con todo, algunos de sus graduados trabajaron más tarde activamente en los ámbitos de la política municipal y en los movimientos sindicales.

Cuando comenzó a decrecer el interés por los grupos de estudio (evidentemente porque el estudio se convirtió en un fin en sí mismo, no en un instrumento para otros fines), se fundaron los grupos de acción. La Guild creó asimismo, en 1954, el servicio de los grupos de acción, que proporcionaba semanalmente un sistema y un plan para el estudio. Esta modificación no pudo eliminar totalmente la tendencia al inmovilismo. En 1957 se publicó en

el «Catholic Social Year Book» un nuevo «Programa de conducta social», elaborado básicamente por Michael P. Fogarty, pero no pudo llevarse a la práctica debido a las divergencias de opinión que sumergieron a la asociación, en los años 50, en una profunda crisis. Al final, los puestos dirigentes fueron confiados a personal seglar, concretamente el de secretario gerente en 1958 y el de director del colegio de obreros en 1962. La contribución de los sacerdotes se reducía a una labor de consulta, a través de un moderador nombrado por el episcopado.

Con el correr de los años, la asociación se fue proponiendo diferentes objetivos. Acabada la primera guerra mundial, se empeñó en la lucha por un salario mínimo garantizado y por un plan de ayuda económica a las familias. En 1926 apoyó la huelga general, hasta que el cardenal Bourne la condenó. En los accidentados años de después de 1920 y 1930 promovió campañas en defensa de los sindicatos y de sus derechos. En sus publicaciones, recomendó el «ordenamiento profesional estamental» propuesto por Pío XI en la *Quadragesimo anno.* A partir de 1940, criticó al Estado del bienestar, pero poco a poco la mayoría de los católicos fue aprobando, aunque dentro de ciertos límites, la nueva situación.

La Catholic Social Guild renunció a planes y programas detallados y se contentó con promover el conocimiento de los principios generales que cada católico podría después aplicar por sí mismo a las situaciones concretas.

Con todo, varios miembros fomentaron, ya desde los primeros días, un programa más concreto y más claramente articulado, que se apoyaba en una política de reforma social. Algunos de ellos, sobre todo entre los más jóvenes, aceptaron la teoría de la distribución de bienes *(distributism),* tal como la propugnaban Hilaire Belloc, Gilbert Keith Chesterton, Eric Gill y el padre Vincent McNabb, O.P. Los «distributistas» rechazaban tanto el capitalismo industrial como el socialismo y, para sustituirlos, abogaban por una amplia distribución de la propiedad privada. Expusieron su teoría en numerosos artículos, publicados en «The New Witness» (1912-1923), «G.K.'s Weekly» (1925-1936), «The Weekly Review» (1936-1947), «The Defendant» (1947-1956) y, finalmente, en «The Distributist». La base literaria del movimiento se vio

fortalecida por una estructura social, cuando se fundó en Londres, en 1926, la «Distribuist League». En tan sólo tres meses surgieron filiales en las grandes ciudades de Inglaterra y Gales. La Liga organizó a intervalos regulares conferencias y discusiones públicas sobre temas de actualidad; a estos actos acudían un auditorio relativamente numeroso. Con todo, el resultado de estos esfuerzos fue más bien modesto, debido en parte a las diferencias de opinión surgidas entre los mismos distributistas. Mientras que algunos propugnaban algunas campañas de acción, Chesterton y sus seguidores se contentaban con la propaganda (aunque tanto Chesterton como Belloc esbozaron algunas propuestas concretas y recomendaron al gobierno su ejecución). Tampoco había parecer unánime sobre el problema del derecho a la propiedad y a la utilización de la tecnología; el padre McNabb, que defendía posiciones extremistas, la condenaba en bloque, a una con el industrialismo en su conjunto, como un mal. Estas controversias despertaron en la opinión pública la impresión de que se trataba de teorizadores utópicos y de admiradores acríticos de la civilización medieval. El plan Birminghan —así llamado por haberlo elaborado en 1928 la filial de esta ciudad, aunque con varias reelaboraciones y actualizaciones en fechas posteriores— era sin duda el más factible. El «The Distribuist Programme», publicado en 1934 por la liga, esbozaba las medidas prácticas a través de las cuales poder acercarse a la situación ideal. Pero era muy escaso el número de personas dispuestas a renunciar a todas las comodidades y facilidades introducidas por la industrialización y a retornar al sencillo género de vida artesanal. De otra parte, otros católicos, y en especial los miembros de la Catholic Social Guild, echaban en cara al distributismo su desenfoque de la realidad. A partir de aproximadamente el año 1939 la liga suspendió su actividad, aunque algunos distributistas prolongaron sus publicaciones y sus conferencias sobre esta teoría hasta después de 1950.

La recomendación de los distributistas —adquirir lo necesario para el sustento de la vida a través de trabajos agrícolas— fue puesta en práctica por el «movimiento de vuelta al campo» *(Back-to-the-Land movement).* En 1929 se fundó The Scottish Catholic Land Association y en 1931 y 1932 le siguieron otras cinco asociaciones agrícolas regionales en Inglaterra. Las seis estaban

representadas en un comité permanente común. Contaron también con un órgano común, hasta 1934, «Land for the People», iniciado por los escoceses en 1930. En 1934 la publicación volvió de nuevo al control de sus primeros editores. Por estas fechas, las asociaciones de Inglaterra y Gales se reorganizaron para formar la Catholic Land Federation, que se dotó de su propio órgano oficial «The Cross and the Plough». Cada asociación local se colocó bajo el amparo del obispo del lugar, tenía un sacerdote como presidente y a un seglar como secretario. En opinión de monseñor James Dey, presidente de la federación, el objetivo fundamental de las asociaciones consistía en fundar comunidades de pequeños agricultores que pudieran ejercer al mismo tiempo otra profesión secundaria. De esta forma, podría confirmarse de nuevo el derecho natural del hombre a la propiedad privada. Dado que para conseguir esta meta era preciso enseñar los métodos agrícolas al proletariado urbano, las asociaciones crearon granjas de aprendizaje, en los que hombres solteros recibirían, a lo largo de un curso de tres años de duración, instrucción teórica y práctica y orientación espiritual. Con todo, la falta de medios financieros sentenció a estas granjas a una corta vida. Por la misma razón, tampoco pudieron las asociaciones adquirir territorio para instalar granjas independientes. La jerarquía, en su conjunto, rechazó la idea de llevar a cabo y menos aún de apoyar una colecta general, lo que hubiera significado un reconocimiento oficial del movimiento. Temían, en efecto, que el dinero recaudado para esta causa disminuiría las aportaciones de los fieles para la construcción de escuelas e iglesias en las nuevas barriadas de las ciudades. Tenían, además, sus dudas sobre las posibilidades financieras prácticas del plan globalmente considerado. Por otro lado, la indiferencia generalizada de los católicos no consideraba que la agricultura como profesión secundaria fuera un remedio eficaz contra el paro. Existía también una cierta desconfianza respecto de los teorizadores puestos al frente del movimiento y, en fin, el gobierno no concedió ningún tipo de ayuda al proyecto. Todos estos factores combinados acarrearon la disolución de las asociaciones y de la federación misma. No obstante, la The North of England Catholic Land Association formó, con ayudas de subvenciones gubernamentales, cierto número de jóvenes granjeros hasta el año 1942

(los jóvenes permanecían tres meses en un albergue u hogar juvenil, y luego pasaban a vivir con un granjero experimentado). «The Cross and the Plough» mantuvo su publicación hasta 1949.

Durante la gran crisis económica, algunos católicos, como el padre Paul Crane, S.I., John Fitzsimons y otros miembros de la Catholic Social Guild, vieron en la obra desarrollada en Estados Unidos por Peter Maurin y Dorothy Day un modelo para sus propias actividades. En junio de 1935 fundaron una nueva revista, «The Catholic Worker», cuyo primer director fue John Ford. La publicación se vendía en las calles de las grandes ciudades y los propios vendedores organizaban grupos de discusión y acción. Imitando el ejemplo norteamericano, fundaron en algunos lugares casas de la amistad. No todos los miembros del clero ni la totalidad de los católicos aprobaron los objetivos del movimiento, pero, aún así, el «The Catholic Worker» prolongó su existencia hasta 1959. En aquel año, su último director, Robert P. Walsh, fue nombrado secretario de organización de la Catholic Social Guild y director de su revista mensual «The Christian Democrat».

El año 1935, el «The Christian Democrat» fijó su atención en la «Jeunesse Ouvrière Chrétienne» de Bélgica y Francia; cuando se fundó oficialmente en Inglaterra, el año 1937, la asociación de Young Christian Workers, sus dirigentes salieron de un grupo de estudio de la Catholic Social Guild, constituido precisamente por los vendedores callejeros del «The Catholic Worker». El primer grupo fue creado por el padre Gerard Rimmer y uno de sus miembros fue Patrick Keegan, más tarde presidente de la World Union of Christian Worker Movements. El movimiento de los Young Christian Workers conoció una rápida difusión y supo llegar hasta una parte de la población que hasta entonces había sido inaccesible para el movimiento social católico. De todas formas, en vísperas de la segunda guerra mundial, la organización no había conseguido aún asentarse sobre sólidas bases. Los YCW acometieron también la tarea de formar a muchachos y muchachas ya antes incluso de que abandonaran los estudios secundarios. Nacieron así los llamados Pre-YCW, fundados en 1949 por Keegan. En los años de la postguerra, los antiguos miembros de los YCW desarrollaron también el apostolado social familiar, con

la intención de llevar al terreno de la práctica los principios religiosos relacionados con la vida matrimonial.

La Catholic Social Guild, la Catholic Women's League, el Catholic Education Council y otras organizaciones nombraron sus delegados para el Catholic Council of International Relations, fundado en 1924 como una especie de Comité de unión y conexión. Su objetivo consistía en promover entre los católicos de todas las naciones la unidad de acción en torno a los problemas que afectaban a la fe católica y en promover la causa de la paz internacional. Sus trabajos tuvieron un marcado carácter educativo, prolongado y potenciado a través de publicaciones, declaraciones y conferencias internacionales.

En el período entre guerras surgieron nuevas organizaciones. Un grupo de seglares, que acostumbraba visitar los barcos que tocaban en el puerto de Glasgow, fundó, en 1920, la obra del Apostolado del Mar (Apostleship of the Sea). El administrador de la archidiócesis aprobó al año siguiente sus directrices y estatutos provisionales. El año 1922, el arzobispo Donald A. Mackintosh hizo llegar a la nueva fundación la bendición y una carta de reconocimiento del papa Pío XI. El propio arzobispo fue el primer presidente de la sociedad, cuya misión esencial se dirigía al apostolado de las gentes de mar. La obra se difundió rápidamente en Gran Bretaña y en otros países. En 1927 podían enumerarse hasta 200 iglesias, en numerosos puertos del mundo, que actuaban como centros de reunión de los marinos. La sede administrativa pasó de Glasgow a Londres, hasta que en 1952 Pío XII fundó en Roma el secretariado general.

Mientras que los intentos por conseguir una organización de las empresas católicas tuvieron escaso éxito, los trabajadores católicos británicos se afiliaron a los sindicatos generales y nunca acometieron la tentativa de crear un sindicato confesional. No obstante, celebraron todos los años una National Conference of Catholic Trade Unionist y, más tarde, fundaron también asociaciones diocesanas de sindicalistas católicos. Las primeras asociaciones de este tipo fueron creadas en 1942, con la aprobación del obispo de Hexam y Newcastle, por dos antiguos estudiantes del Catholic Worker's College, una vez que el congreso sindical de Blackpool declaró su oposición a las subvenciones estatales para las escuelas

confesionales. Después de la guerra, las asociaciones locales se agruparon en una corporación nacional. Entre sus objetivos se incluía la organización de la resistencia contra las intrigas comunistas en el seno del sindicalismo; también consagró muchos de sus esfuerzos a hacer de sus miembros mejores católicos y mejores sindicalistas. En ambos sentidos cosechó éxitos muy notables, pero a partir de 1950 comenzó a decrecer la energía y la influencia de los sindicalistas católicos.

Probablemente el movimiento más poderoso puesto en marcha por los católicos durante estos años fue el Sword of the Spirit, fundado en 1940 por el cardenal Hinsley, apasionado patriota, cuyas vibrantes alocuciones radiofónicas durante los primeros años de la segunda guerra mundial causaron honda impresión en la población inglesa. La finalidad de este movimiento era afirmar los principios del cristianismo y del derecho natural contra el nacionalsocialismo y otras teorías totalitarias, apoyar, para conseguirlo, la causa nacional en la guerra, buscar, para la época de la postguerra, una regulación y reordenación de Europa sobre la base de dichos principios y agrupar a todos los ciudadanos en torno a estos objetivos. Las actividades de este movimiento respondían a los lemas de *oración* (con inclusión de predicaciones, ejercicios, días de retiro y lecturas espirituales), *estudio* (conferencias y grupos de discusión, para cuya realización se daban de antemano algunos programas) y *acción* (aunque ésta no se emprendía directamente en nombre del movimiento, sino a través de personas o grupos de personas que actuaban según los citados principios. El impulso originario de esta idea se debió a Christopher Dawson, nombrado al principio dirigente seglar y más tarde vicepresidente de la organización. Se contó con la colaboración de otros muchos seglares eminentes, hombres y mujeres. Se formaron asimismo grupos entre los franceses, belgas, polacos y checos que habían huido a Gran Bretaña y vivían en este país como exiliados. Sin embargo, la masa de los católicos ingleses no estaba, en general, preparada para este movimiento. Como, además, no se había consultado a los restantes obispos, muchos de ellos no le prestaron apoyo permanente. Con todo, en los momentos iniciales el movimiento fue acogido con entusiasmo por los protestantes. Uno de sus primeros frutos fue la declaración de diciembre de 1940, firmada

por el cardenal Hinsley, por los arzobispos de Canterbury y de York y por el moderador del Free Church Federal Council. Los firmantes aceptaban los cinco puntos de Pío XII para la paz y añadían otras cinco normas, que servirían de piedra de toque para juzgar las situaciones y las propuestas económicas.

Esta colaboración con los protestantes hizo que algunos católicos temieran ver surgir el fantasma de un compromiso dogmático o de un indeferentismo religioso. En consecuencia, aunque el movimiento del Sword of the Spirit se dirigía a todos los hombres de buena voluntad dispuestos a reconocer la dirección católica, se tomó la decisión de considerar a los no católicos sólo como miembros asociados, sin derecho a voto. A pesar de la desilusión expresada, ante esta actitud, por algunas publicaciones protestantes, pudo mantenerse a flote el amor cristiano, gracias a los buenos oficios del (anglicano) obispo de Chichester, G.K. Bell y de otras personas. La cota máxima de este movimiento se alcanzó en junio de 1942, cuando los representantes del Sword of the Spirit y los del paralelo movimiento protestante Religion and Life hicieron una declaración conjunta sobre el alcance y el sentido de su colaboración e invitaban a la totalidad de la población cristiana del país a trabajar unidos, para conseguir que la doctrina y el testimonio cristiano ejercieran una influencia eficaz en la solución de los problemas sociales, económicos y jurídicos del momento presente y del período de postguerra. En respuesta a esta llamada, se crearon en toda Inglaterra semanas y asambleas comunitarias y se fundaron consejos cristianos locales, no sólo para planificar y crear estas organizaciones, sino también para ejercer presión sobre todos los partidos políticos, cuando éstos abordaban temas religiosos comunes a todas las confesiones. Esta forma de colaboración interconfesional llegó a su fin cuando, al fin de la guerra, quedó ya desfasada su principal fuerza impulsora. La muerte del cardenal Hinsley, en marzo de 1943, privó al movimiento Sword of the Spirit de su dirección dinámica. En los primeros años de la postguerra fueron decreciendo sus actividades. Debido a la duplicidad del trabajo y al solapamiento de las tareas, no pudo conseguirse una coordinación plena de sus objetivos y de sus acciones con los de otras sociedades católicas. Con el nuevo arzobispo de Westminster, cardenal Griffin, el centro de gravedad se des-

plazó hacia el ámbito internacional, a las acciones sociales y políticas de los católicos en el continente, a la colaboración con las Naciones Unidas y con sus organizaciones especializadas y a la ayuda a los fugitivos asentados en Gran Bretaña. En este sentido, el movimiento Sword respondía a una necesidad no satisfecha por ninguna otra asociación católica. Hacia 1954 perdió su carácter de movimiento de masas y se convirtió en centro para la difusión de información sobre temas que afectaban a la Iglesia universal, con la intención de movilizar la opinión católica e invitarla a la acción si era necesario.

Lo católicos gozaron siempre de libertad para apoyar a cualquiera de los grandes partidos políticos. Ésta era la respuesta invariable que daban los cardenales Bourne, Hinsley y Griffin, y otros prelados, cuando se les consultaba sobre el problema de la colaboración con el Labour Party y con su supuesta defensa del socialismo. De hecho, una gran mayoría de los católicos pertenecientes a la clase obrera otorgaban sus preferencias al partido laborista. Precisamente esta afiliación de católicos contribuyó a impedir que el partido evolucionara hacia el socialismo.

Labor catequética y apologética

La organización de la labor catequética y apologética de la Iglesia católica en Gran Bretaña recibió impulso desde diversos frentes. La Catholic Truth Society, fundada en 1884, prosiguió su obra de publicar libros pequeños y baratos —algunos de ellos de contenido piadoso y pedagógico— destinados a los católicos y otros de tipo informativo, para posibles lectores protestantes. El fundador de la sociedad, James Britten, desarrolló una notable actividad hasta su muerte, acaecida el año 1924. Cuando, en 1921-1922, se trasladó la sede de la sociedad y se la amplió con la inclusión de una biblioteca circulante pública, se puso también en marcha una expansión de sus programas, gracias al talento y a los conocimientos profesionales de un norteamericano, William Reed-Lewis. Las publicaciones y las conferencias organizadas por la sociedad se referían con frecuencia a temas monográficos de gran actualidad. En los años subsiguientes a 1920 y 1930 se abor-

daron problemas de ideología social y política y más tarde también se analizó el tema del control de la natalidad. Con todo, estos escritos de controversia tenían para la sociedad menor importancia que los destinados a la instrucción de los católicos. La organización fundó además, por doquier, centros filiales no sólo en Inglaterra, sino también en Escocia, Austria, India, Hong Kong y en los Estados Unidos.

Otro de los métodos empleados para la instrucción de los no católicos fue la predicación callejera, dirigida a cuantos transeúntes quisieran pararse para escuchar. Ésta fue la tarea desarrollada por la Catholic Evidence Guild, fundada en Londres, poco después de acabada la primera guerra mundial, por el neozelandés Vernon Redwood, previa autorización, en 1918, del cardenal Bourne. La primera asociación limitó sus actividades a la archidiócesis de Westminster, pero más tarde surgieron otras nuevas e independientes en otras diócesis inglesas, en los Estados Unidos y en Australia. En la primera época de las asociaciones pioneras se elaboró un programa de formación, en el que se impartían lecciones de teología, filosofía y conocimiento de la Escritura. Se instruía también a los candidatos sobre el modo de formar grupos de oyentes al aire libre y los medios más adecuados para mantener despierta su atención; tenían que someterse a varias pruebas, controladas por directores de estudios y por sacerdotes nombrados por el obispo diocesano; se incluía también la presencia de un seglar que, como *advocatus diaboli*, asumía el papel del auditorio. El lugar más célebre para estos «tribunos» oradores fue el Marble Arch de Hyde Park, en Londres. Este tipo de exposición al aire libre se limitaba a la doctrina católica. Las cuestiones controvertidas de carácter social o económico y los problemas políticos quedaban rigurosamente excluidos. El manual de la asociación, *Catholic Evidence Training Outline* (primera edición en 1925, con sucesivas reelaboraciones), fue redactado por dos de sus miembros seglares más famosos, Frank Sheed y Maisie Ward. Aunque la guerra obligó a disminuir las actividades de la asociación, se reanudaron con nueva intensidad una vez finalizada la contienda. En 1949 había en Inglaterra 18 asociaciones de este tipo, con 638 afiliados, de los que 302 eran oradores capacitados para actuar en público.

El movimiento litúrgico

El movimiento litúrgico tuvo en Gran Bretaña un lento despegue y antes del concilio Vaticano II no consiguió ejercer gran influencia. En 1929 se fundó la Society of St. Gregory, que publicó la revista «Music and Liturgy» y organizó cursillos de verano. Después de la segunda guerra mundial extendió su radio de acción, renunciando a su antigua predilección por la música y abreviando el título de su revista en el de «Liturgy». Pero el movimiento no alcanzó auténtico prestigio hasta después de la encíclica *Mediator Dei* y de la publicación de algunos decretos de Roma sobre cuestiones litúrgicas.

El sacerdote inglés Samuel Gosling estaba totalmente convencido de que la conservación del latín como única lengua litúrgica del rito romano constituía un serio obstáculo para el trabajo pastoral. En 1943 fundó la English Liturgy Society para clérigos y seglares, con la finalidad «de promover el empleo de la lengua materna en los oficios litúrgicos, siempre que se mantenga la armonía con la doctrina y las tradiciones de la Iglesia». En los años siguientes editó una pequeña revista, «English Liturgist», cuya publicación mantuvo hasta el día de su muerte, acaecida el año 1950. La sociedad contó con escasos apoyos y tuvo que enfrentarse con una dura hostilidad, pero ejerció una influencia directa incluso en Estados Unidos, donde en 1946 se fundó la American Vernacular Society.

La prensa

A partir de 1914, ha sido escaso el número de nuevos periódicos y revistas importantes de nueva fundación, pero se ha mantenido la publicación de muchos creados en etapas anteriores. En 1915, Wilfrid Ward abandonó la dirección de la «Dublin Review», pero sus sucesores supieron conservar la tradición en su alto nivel precedente y con la misma amplitud de miras. Destacan entre ellos, de forma especial, Shane Leslie, Denis Gwynn y Christopher Dawson, que fueron además autores de numerosos libros (particular-

mente de género histórico y biográfico). La revista siguió siendo propiedad del arzobispo de Westminster. En 1961 cambió su nombre por el de «Wiseman Review» (poco antes había sido nombrado director Norman St. John-Stevas), pero cuatro años más tarde recobró de nuevo su antiguo título. En el invierno de 1968-1969 se suspendió la publicación. De entre las revistas editadas por órdenes y congregaciones religiosas, el órgano de los jesuitas, «The Month», prolongó su existencia hasta 1949, conservando su originario sesgo intelectual. A partir de esta última fecha, su director Philip Caraman, S.I., inició una nueva serie, que dedicaba tanta atención a la literatura y las artes como a la teología y la filosofía; pero en 1964 volvió a cambiar la orientación. La «Downside Review» era un reflejo de la sabiduría de los benedictinos de la abadía del mismo nombre. En 1920 el dominico Bede Jarret fundó la «Blackfriars» como órgano de expresión de los dominicos de Oxford.

Hasta el año 1920, el semanario «The Tablet», dirigido por John George Snead-Cox, propugnó una línea conservadora, con escasa simpatía hacia las ambiciones políticas de los irlandeses; la revista era, básicamente, portavoz de las ideas de las viejas familias católicas. También Ernest Oldmeadow, clérigo metodista convertido al catolicismo, a quien el cardenal Bourne nombró director de la revista en 1923, debido principalmente a su talento como polemista, mantuvo una actitud defensiva y hostil frente a los anglicanos. Dado que la controversia sobre materias religiosas iba perdiendo rápidamente su atractivo, la tirada de la revista descendió a menos de 3000 ejemplares. En 1936, el sucesor del cardenal Bourne vendió «The Tablet» a un grupo de seglares, entre los que se encontraba Douglas Woodruff. Los nuevos propietarios destituyeron a Oldmeadow y, gracias a la táctica de ampliar el campo de interés del contenido de la revista, consiguieron salvar su existencia. Woodruff supo convertirla en una excelente fuente de noticias, sobre todo en lo relativo a asuntos internacionales, y contó con la colaboración de una plantilla de competentes periodistas.

De entre las antiguas publicaciones semanales tuvo especial relieve la londinense «Universe», porque acertó a emplear las técnicas de la nueva era de la comunicación escrita. Tras haber in-

corporado, en 1962, el «Catholic Times», elevó su tirada a más de 300 000 ejemplares, convirtiéndose así en la publicación religiosa de más amplia difusión de todo el país. Aunque también el «Catholic Times» se había modernizado, conservó mejor los rasgos de su carácter original y siguió siendo la publicación preferida de numerosos católicos de origen o nacimiento irlandés. El «Catholic Herald» se dirigía a un creciente número de estudiantes católicos de las universidades de provincias. En 1934, tras pasar a ser propiedad de un grupo de seglares, sufrió una remodelación total. A partir de aquella fecha, y hasta 1962, fue dirigido de forma muy acertada por Count Michael de la Bédoyère, que hizo de él un vehículo de expresión intermedio entre «Tablet» y «Universe». Tras la jubilación de M. de la Bédoyère, fue nombrado nuevo director Desmond Fisher; bajo su guía, la revista pasó a ser un órgano de opinión, comentando, desde una perspectiva católica, noticias de todo tipo, procedentes de los más diversos países. El «Glasgow Observer» fue la única publicación semanal católica de toda Escocia; en las regiones orientales y septentrionales del país aparecía bajo el título de «Scottish Catholic Herald»; en realidad, había pasado a ser una empresa filial del londinense «Catholic Herald». Hubo otras varias publicaciones semanales inglesas e irlandesas que lanzaban ediciones para Escocia. El «Catholic Times» fue, durante 40 años, una anexo del «Welsh Catholic Times», editado en Cardiff. En 1962 suspendió su publicación.

Irlanda

Población

El número de católicos de los 26 condados de la República de Irlanda ascendía en 1926 a 2 751 269, de una población total de 2 971 992. En 1961 los católicos eran 2 673 473, mientras que la población total había retrocedido a 2 818 341. Tras la consecución de la independencia, el porcentaje de católicos fue aumentando en cada censo, pero la población total disminuía en cifras absolutas, porque la emigración era más fuerte que el crecimiento

vegetativo. Por consiguiente, la república fue siendo cada vez más homogénea desde el punto de vista religioso. Además, la mayoría de los católicos eran practicantes, de tal suerte que el catolicismo constituía en Irlanda una fuerza más poderosa que en ningún otro país anglófono. En los 6 condados de Irlanda del Norte aumentó, en cambio, la población, que de 1 256 561 personas en 1926 pasó a 1 425 462 en 1961. El número de católicos fue respectivamente de 420 428 y 498 031

En 1916 había en los 32 condados un total de 3022 sacerdotes seculares y 715 regulares. Las órdenes y congregaciones religiosas poseían 97 residencias sacerdotales, 131 conventos femeninos y 43 masculinos. Medio siglo más tarde, los sacerdotes seculares eran 3964, y los regulares 2022. Las congregaciones religiosas poseían 160 residencias de sacerdotes, 201 de hermanos legos y 648 conventos de monjas Fueron numerosos los sacerdotes y religiosos que abandonaban Irlanda para prestar sus servicios en otros países de habla inglesa, o en tierras de misiones.

Evolución política

Al estallar la primera guerra mundial se seguía discutiendo ásperamente en torno al problema —ya larga y vivamente debatido en épocas anteriores— de la autonomía para Irlanda (Home Rule). La principal dificultad derivaba de la negativa de los protestantes del Ulster a aceptar una normativa según la cual los católicos constituirían la mayoría, lo que les permitiría imponer el clericalismo o instalar un régimen teocrático. Los católicos, por su parte, temían que, si se dividía la isla, los católicos del Ulster serían oprimidos por una mayoría protestante y que, si se concedía la autonomía a las regiones septentrionales, el principio de la educación confesional será sustituido en estas zonas por el de la educación mixta.

En los primeros años de la guerra, el episcopado y el clero, considerado en su conjunto, propugnaban la participación de los irlandeses en la movilización y el reclutamiento militar. Pero a finales de 1915 el entusiasmo inicial para aceptar los sacrificios de la guerra se transformó en apatía. Edward Thomas O'Dwyer,

obispo de Limerick, declaró que quien estaba en guerra era Inglaterra, no Irlanda. Aunque la jerarquía había condenado repetidas veces a la Irish Republican Brotherhood, que organizó un levantamiento en 1916, lo cierto es que, en conjunto, no se pronunció en contra de la rebelión. Los jefes rebeldes que participaron en el levantamiento de Pascua eran, al menos nominalmente, católicos y todos cuantos fueron hechos prisioneros y condenados a muerte recibieron, sin una sola excepción, los sacramentos, antes de ser ajusticiados por los británicos. De todas formas, la opinión pública, en general, condenó los medios inmorales que los rebeldes habían empleado para llevar a la práctica los deseos de independencia del pueblo irlandés. Por otra parte, la crueldad exhibida por las autoridades británicas contra los rebeldes les ganó las simpatías del pueblo. Fue, una vez más, el obispo O'Dwyer quien dio clara expresión a la indignación popular por la dureza de la represión británica.

Cuando el partido irlandés en el parlamento perdió la confianza de la opinión pública, los obispos, y en especial el clero joven, se inclinaron cada vez más hacia el movimiento Sinn Fein, al mismo tiempo que le instaban a la renuncia de las acciones violentas. De hecho, desde mayo de 1916 hasta los primeros días de 1919 no se produjeron atentados dignos de mención. En este espacio de tiempo, la participación de quienes ostentaban el título de Sinn Fein en las operaciones normales de un partido político confirieron al nuevo movimiento el aura de confianza y responsabilidad que le era indispensable para despertar las simpatías de amplias capas del clero. No obstante, el primado de toda Irlanda y arzobispo de Armagh, cardenal Michael Logue, expresó en una carta pastoral de noviembre de 1917, su oposición al Sinn Fein, porque consideraba utópico su sueño de una república irlandesa que finalizaría, en su opinión, en un auténtico desastre.

Cuando se presentó al parlamento la ley del servicio militar obligatorio, en virtud de la cual se le concedían al gobierno plenos poderes para decretar, también en Irlanda, el reclutamiento de tropas, tanto el comité permanente de los obispos como algunos de ellos en particular previnieron al gobierno británico, en la primavera de 1918, frente al intento de llevar adelante esta ley. Más tarde, la jerarquía, en su conjunto, condenó esta leva

forzosa como una ley inhumana y opresora. Según los obispos, al pueblo irlandés le asistía el derecho a oponerse a dicha ley por todos los medios a su alcance, siempre que no estuvieran en contradicción con la ley divina. También impartieron instrucciones al clero para que adoptaran las medidas pertinentes a fin de impedir el cumplimiento de aquella ley injusta. Al ponerse a la cabeza del movimiento de protesta contra el reclutamiento de tropas, los obispos consolidaron su influencia en el pueblo y promovieron de hecho, sobre todo en el oeste, una mejor colaboración entre el clero y el Sinn Fein.

La proclamación en 1919 de la República irlandesa por el Dáil éireann (Agrupación de Irlanda), significó el comienzo de la guerra con Irlanda. El gobierno británico intentó ganarse a los obispos para que condenaran el levantamiento, pero no logró su propósito. Algunos obispos aprobaron incluso abiertamente los planteamientos de la Dáil. Cuando ésta creó, en 1919, los tribunales de arbitraje, procuró que algunos sacerdotes formaran parte de los mismos como jueces *ex officio* para las causas menores. De este modo, a través del clero inferior, la Iglesia tuvo voz en el movimiento nacional, sin las desventajas de un compromiso episcopal directo. La participación del clero en los tribunales proporcionó además a la república un cierto aire de legitimidad. Cuando el Ejército Republicano Irlandés (IRA) inició sus despiadados ataques contra las tropas británicas y éstas tomaron represalias no menos despiadadas, muchos obispos declararon que los ataques del IRA eran ciertamente censurables, pero comprensibles, atendida la opresión ejercida por las autoridades. En octubre de 1920, la jerarquía condenó las sangrientas represalias del gobierno como actos de crueldad y excesos vituperables. Dado que muchos voluntarios afirmaban, con el consentimiento de algunos clérigos, que matar a un policía o a un soldado británico no constituía un asesinato, sino que era una acción bélica, el obispo de Galway, Thomas O'Dea, puso bien en claro la doctrina de la Iglesia, en el sentido de que ningún poder legítimo había declarado o autorizado en Irlanda la guerra contra la policía. De todas formas, eran muchos los sacerdotes que aprobaban la afiliación al IRA. Con la aprobación de la Dáil, su presidente, Eamon de Valera, declaró en 1921 el reconocimiento formal de un estado

de guerra con Inglaterra y asumió la responsabilidad de las acciones del IRA. Pero cuando en junio el mismo de Valera pidió a la jerarquía el reconocimiento formal de la república, los obispos se limitaron a insistir en el derecho de Irlanda a elegir su propia forma de gobierno. La Iglesia acogió con un sentimiento de alivio y de alegría el convenio de diciembre de 1921 entre el gobierno británico y los plenipotenciarios irlandeses sobre la creación del Estado libre de Irlanda. La jerarquía, en cuanto tal, no se declaró a favor de este convenio, aunque sí lo hicieron algunos obispos, a título personal.

En 1922 la Dáil ratificó el Tratado, pero de Valera y el IRA lo rechazaron, y tampoco reconocieron al gobierno surgido del acuerdo. Al principio, los obispos confiaron en una solución de la crisis por las vías constitucionales. Pero cuando los obstinados republicanos, encabezados por de Valera, declararon la guerra civil contra el nuevo régimen presididio por William T. Cosgrave, la jerarquía lanzó una excomunión general contra las fuerzas hostiles al tratado. En una pastoral conjunta de 10 de octubre de 1922, los obispos declararon que el gobierno del Estado libre poseía la autoridad jurídica, que era crimen combatirle con las armas y que, por consiguiente, debía condenarse la guerra de guerrillas alimentada por los republicanos. Éstos, por su parte, hicieron caso omiso de la condena y prosiguieron la lucha, hasta que en la primavera siguiente de Valera pidió a sus seguidores la suspensión de las hostilidades. Aunque algunos republicanos alimentaron su animosidad contra la Iglesia durante varios decenios, de Valera se negó a convertirse en el punto de confluencia de un partido anticlerical.

La organización eclesiástica

La división política de Irlanda no afectó en nada a la división territorial de la Iglesia. A partir de entonces, dejaron de coincidir las circunscripciones jurídicas de la Iglesia y del Estado. Las cuatro provincia eclesiásticas, con sus 28 diócesis, conservaron sus antiguas delimitaciones y la jerarquía siguió actuando como una sola corporación. De ordinario, los obispos se reunían

dos veces al año. Una comisión permanente, compuesta por los cuatro arzobispos, dos obispos en calidad de secretarios y un obispo elegido como representante de cada provincia, celebraba reuniones trimestrales. En 1927 y 1956 se celebraron además, en Maynooth, concilios nacionales, con participación de representantes del clero inferior y de las órdenes y congregaciones religiosas.

Las relaciones con el Estado

El Estado libre de Irlanda estableció en 1929 plenas relaciones diplomáticas con la Santa Sede. A partir de entonces, un nuncio apostólico tiene fijada su residencia en Dublín y existe una embajada irlandesa ante el Vaticano, con sede en Roma. El primer nuncio fue Paschal Robinson, que conservó este puesto hasta su muerte en 1948; había nacido en Irlanda y crecido en Estados Unidos. Nunca se estudió la posibilidad de firmar un concordato.

Con la ausencia de delegados republicanos, que se negaron a reconocer la Dáil elegida en 1922, esta corporación aprobó, aquel mismo año, una constitución para el nuevo Estado. En ella no se mencionaba ni una sola vez a la Iglesia católica; simplemente, se garantizaba a los ciudadanos la libertad de religión y se declaraban abolidas y nulas de pleno derecho todas las leyes que subvencionaban a cualquier religión o que concedían privilegios a los ciudadanos en razón de su confesión religiosa o de su posición. A pesar de ello, ya desde el principio los gobiernos formados por Cosgrave, que siempre contaron con una mayoría de ministros católicos, así como la Dáil, en la que también los católicos eran la fracción predominante, mostró su disposición a emplear el poder del Estado a favor de la defensa de los valores morales católicos. Así, en 1923, aprobaron la ley que introducía la censura en el cine, en 1924 y 1927 las leyes contra bebidas con alto contenido alcohólico y en 1929 la ley de censura de las publicaciones (en ella se preveía una comisión de censura formada por un sacerdote católico como presidente, tres seglares también católicos y un protestante).

En 1927, de Valera y la mayoría de los republicanos decidie-

ron ingresar en la Dáil, bajo el nombre de Fianna Fail Party. Una minoría de irreconciliables republicanos siguió rechazando, con el nombre de Irish Republican Army (IRA), el *status quo* y propugnó la reunificación de Irlanda del norte con los 26 condados de Irlanda del sur, recurriendo para ello a la violencia. La jerarquía condenó formalmente al IRA en una carta pastoral conjunta, el año 1931. Al mismo tiempo, condenaba también, como comunista, al Saor Eire, organización vinculada al IRA. La Saor Eire fue desapareciendo lentamente, pero el IRA conservó toda su capacidad de acción, con fuertes condicionamientos comunistas. A partir de 1935, las cartas pastorales cuaresmales de los obispos previnieron con frecuencia a los fieles frente al comunismo. En 1956, la jerarquía condenó una vez más al IRA y declaró que «para un católico era pecado mortal ser o seguir siendo miembro de una organización o de una sociedad que se arrogaba el derecho de portar armas o de emplearlas contra su propio Estado o contra cualquier otro». Y añadía que «también era pecaminoso para un católico colaborar con tales organizaciones o sociedades, aprobarlas o apoyarlas de cualquier otro modo». No obstante, fueron muchos los católicos piadosos que siguieron dispensando su apoyo al IRA. Estos creyentes admitían la autoridad de la Iglesia para el ámbito de la religión, pero se la negaban para el ámbito de la política.

Cuando de Valera fue elegido primer ministro, el año 1932, llevó adelante la política de sus predecesores en el tema de la conservación de los valores católicos y llegó incluso a identificar los términos «irlandés» y «católico». Así, la disposición adicional de 1935 al Código Penal prohibió la venta y la introducción en el país de medios anticonceptivos (sección 17); la ley contra los centros públicos de baile, promulgada aquel mismo año, intentaba desarraigar un mal contra el que hacía largo tiempo que habían emprendido campaña los obispos y sacerdotes.

La Constitución de 1937 respetaba la doctrina católica sobre la familia, el matrimonio, la educación y la propiedad privada. Con una clara referencia a la religión, esta constitución declaraba: «El Estado reconoce la peculiar posición de la Iglesia santa católica, apostólica, romana, a la que pertenecen la mayoría de los ciudadanos, como guardias de la fe» (art. 44). Reconocía

también las religiones protestantes, judías y cualquier otra que existieran en el país en el momento de promulgarse la constitución. Este artículo fue introducido por iniciativa personal de Valera, ya que los obispos no habían solicitado tal reconocimiento. En la época posterior, las autoridades nunca se pusieron de acuerdo sobre la cuestión de si «la peculiar posición» de la Iglesia tenía alguna repercusión de tipo jurídico. Aunque la Constitución de 1937 se pronunciaba a favor de los valores católicos con más determinación que la de 1922, el Estado nunca reconoció a la Iglesia el *status* de personalidad de derecho público, ni tampoco le concedió ayudas financieras ni de ningún otro tipo. Tampoco estaba facultada para poseer bienes ni para emprender acciones de derecho público. Tenía que seguir recurriendo al sistema de albacea y a obtener todos sus ingresos de las ofrendas y limosnas voluntarias de los fieles. Por otra parte, el Estado no reclamó derechos ni influencias en el nombramiento de obispos ni en los asuntos internos de la Iglesia. El tribunal supremo del Estado libre de Irlanda había declarado en 1926 que el derecho canónico de la Iglesia católica era en el derecho civil y ante los tribunales civiles un derecho extranjero, cuya validez debería ser probada a través de testimonios competentes. La Constitución de 1937 no modificó el *status* del derecho canónico y, por consiguiente, tampoco eliminó las dificultades en los casos del derecho matrimonial en que existían divergencias entre el derecho canónico y el civil. Con todo, el divorcio estaba prohibido por la constitución.

En el sur no hubo nunca partidos políticos importantes de signo anticlerical. Incluso el Labour Party se pronunciaba a favor del mantenimiento de la tabla de valores católicos.

La enseñanza

A pesar de lo anteriormente dicho, el Estado libre de Irlanda proporcionaba considerables ayudas a la Iglesia en el ámbito de la educación y le permitía ejercer sobre las escuelas de los 26 condados un control que superaba al de cualquier otro país del mundo. En la Constitución de 1937, el Estado reconocía que

la familia era la genuina y natural educadora de los niños, garantizaba el respeto al derecho y deber inviolable de los padres a ocuparse, de acuerdo con sus medios, de la educación religiosa y moral, intelectual, física y social de sus hijos. Concedía, además, subsidios para la educación primaria (hasta los 14 años de edad) a todos los titulares de la enseñanza que respondieran a las condiciones estatales. Estos subsidios cubrirían los sueldos de los profesores, determinados costes de mantenimiento y dos tercios de los costes de construcción de nuevas escuelas (e incluso porcentajes superiores en las regiones necesitadas). El Estado no instituyó un sistema educativo que compitiera con el de la Iglesia. Las escuelas primarias eran de propiedad privada y casi todas ellas estaban vinculadas a alguna confesión religiosa. Cada escuela contaba con un director, que nombraba a los profesores. En el caso de las escuelas católicas este cargo recaía de ordinario en los párrocos. Por otra parte, el Estado prescribía los programas docentes, inspeccionaba las escuelas y fijaba los exámenes. Algunos centros secundarios católicos eran propiedad de grupos seglares, pero la mayoría pertenecía a las diócesis o a las congregaciones religiosas. Partiendo de esta base, el Estado Libre de Irlanda estableció, por la ley de 1924, un sistema de subvenciones basado en el número de alumnos a condición de que se respetaran ciertas normas. La experiencia demostró que tales subvenciones eran siempre cortas, pero no se aumentaron hasta el año 1954. En junio de 1964 la Iglesia católica regía 4848 escuelas primarias con 489 448 alumnos (para un total de 502 201 alumnos en toda la república). En el año académico 1964-1965 el número de centros secundarios católicos era de 573, y en ellos recibían educación 92 989 estudiantes.

Los políticos irlandeses se mostraban satisfechos con un sistema de dirección de los centros escolares que ponía el control en manos de los clérigos. Los obispos reaccionaban con rapidez ante cualquier propuesta tendente a reducir esta influencia. De todas formas, a partir de 1963 se introdujeron importantes reformas legales en el sistema educativo, que contaron con la aprobación e incluso con el aplauso de la jerarquía.

En el ámbito de la enseñanza superior, la jerarquía venía proponiendo, ya mucho antes del acceso a la independencia política,

la creación de una universidad que fuera aceptable para los católicos. En 1908 el gobierno inglés dio satisfacción a esta demanda mediante la fundación de la National University of Ireland, con colegios mayores en Dublín, Cork y Galway. Aunque la universidad no era formalmente confesional, estaba de tal modo configurada que garantizaba a la jerarquía católica una influencia considerable sobre las instituciones dirigentes. Aun así, el arzobispo de Dublín, John Charles McQuaid, estimó necesario, en 1904, prohibir a los católicos «la asistencia a la Universidad protestante del Trinity College sin previo permiso del ordinario diocesano». Y añadió que la desobediencia contra esta prescripción era pecado mortal y que la insistencia en la actitud desobediente hacía al culpable indigno de recibir los santos sacramentos. El concilio nacional de 1956 prohibió igualmente a los jóvenes católicos, con amenaza de pecado mortal, asistir al Trinity College, e instó a los padres o tutores católicos a que no enviaran a sus hijos o pupilos a este centro. Sólo el arzobispo de Dublín era competente para decidir en qué circunstancia y con qué garantías contra el peligro de apostasía podría tolerarse la asistencia a la citada institución. Con todo, en la práctica se concedieron frecuentes dispensas.

El movimiento social

En los tres primeros decenios del siglo XX el movimiento social entre los católicos irlandeses fue relativamente débil, porque éstos tuvieron que consagrar lo mejor de sus energías a la lucha política y a la tarea de la estructuración de la Iglesia y de la organización religiosa. El movimiento social se vio además retrasado por la mentalidad conservadora de la población católica. El proceso se aceleró, sin embargo, tras la publicación, en 1931 de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI. Este mismo año, el reverendo John Hayes fundó el Muintir na Tire (Pueblo de la tierra), cooperativa de producción, que más tarde organizó fines de semana, semanas y congresos de estudios. La asociación evolucionó hasta convertirse en un movimiento para la mejora de la vida social en los distritos campesinos de Irlanda, amena-

zada de aniquilación por el incontenible avance de la industrialización. Se crearon asociaciones locales, que representaban a cada uno de los sectores de los municipios, de tal modo que los intereses individuales estaban presentes, en el nivel de la parroquia, a través de los grupos superiores, lo que ayudaba a expresar la unidad de la organización. Este movimiento no era formalmente católico, pero era apoyado de forma activa por sacerdotes y seglares de esta confesión. Hubo también, con todo, protestantes eminentes que se afiliaron a las asociaciones locales y participaron en sus asambleas. La ideología en que se apoyaban puede definirse como profesional o estamental. Muintir na Tire fue uno de los más importantes agentes de difusión de la doctrinal social católica en Irlanda.

Respecto de la prensa escrita, la hoja semanal «The Standard», fundada en 1928, fue, a partir de 1938, el órgano más eficaz de propaganda de la doctrina social de la Iglesia. Su principal campo de interés eran los temas asociativos. Su redactor jefe y director, doctor Alfred O'Rahilly, profesor y más tarde presidente del colegio universitario de Cork, escribía tanto sobre temas económicos como religiosos.

En los últimos años 30, los obispos proclamaron con creciente claridad, en sus cartas pastorales, la doctrina social. Tres de ellos destacaron por su profundo interés en esta cuestión: John Dignan, de Clonfert, a quien el gobierno nombró en 1936 presidente de la nueva sociedad nacional del seguro de enfermedad; Michael Brown, de Galway, que se opuso obstinadamente a todo intento de ampliación no justificada del poder del Estado; y el arzobispo McQuaid, que prestó particular atención al bienestar social. En 1941, McQuaid creó la conferencia católica de servicios sociales para la coordinación y ampliación de las obras caritativas, con la intención de hacer frente a la situación de penuria creada por la guerra en el campo de la alimentación, el vestido y, sobre todo los combustibles para calefacción, así como en los campos de la vivienda, el empleo y la asistencia maternal. La conferencia trabajaba con colaboradores voluntarios y recibía subvenciones del Estado y de las autoridades locales. En Dublín los trabajos sociales tuvieron un desarrollo diferente.

La fundación de la Christus Rex Society constituyó un nuevo

paso hacia adelante del movimiento social. Aprobada en 1945 por la jerarquía, pudo ya celebrar al año siguiente su primer congreso. Su afiliación estaba limitada a los miembros del clero secular, pero en sus congresos anuales participaron con frecuencia y tomaron la palabra miembros de las congregaciones religiosas y personas seglares. Sus objetivos eran: «Ilustrar a la opinión pública sobre la cuestión social y colaborar a la formación de una conciencia pública sensibilizada respecto de las situaciones de miseria o necesidad (...); promover el estudio de la doctrina social católica en el clero y, a través de él, entre los seglares; estimular a los sacerdotes irlandeses a realizar un esfuerzo conjunto para eliminar las injusticias sociales y para implantar los principios de las encíclicas sociales en la vida pública.» En 1947, la sociedad inició la edición de la revista trimestral «Christus Rex», que se convirtió en la publicación irlandesa más destacada para la discusión de las cuestiones sociales.

Uno de los publicistas y oradores más notables de la postguerra en el campo de la cuestión social fue Cornelius Lucey, profesor de ética en Maynooth (1921-1951), obispo coadjutor (1951-1952) y luego ordinario de Cork (a partir de 1952). También el obispo Brown expresó con frecuencia sus puntos de vista sobre los asuntos públicos. Ambos prelados defendían posiciones conservadoras.

Cuando el gobierno propuso una ley sobre «asistencia a la madre y al niño», la jerarquía declaró unánimemente, en abril de 1951, que este proyecto estaba en contradicción con la doctrina social católica. Dado que, más tarde, el ministro de sanidad, doctor Noel Browne, tuvo que dimitir, por diversas razones, estalló en la prensa una controversia sobre la función de la jerarquía. Los obispos mostraban su preocupación ante los peligros del crecimiento del poder del Estado y la posibilidad de una educación sexual no cristiana. Cuando, en 1952, el gobierno propuso una nueva ley de sanidad, la jerarquía volvió a intervenir para imponer algunas cláusulas adicionales, por ejemplo la relativa a la libre elección de hospital por parte de los asegurados. La razón principal de los esfuerzos de la jerarquía irlandesa por influir en algunas prescripciones concretas de prestaciones sociales del país partía de la idea de que era preciso poner un dique

a las tendencias centralizadoras del Estado y de sus formas burocráticas. Con todo, consideradas en su conjunto, las relaciones entre la jerarquía y el gobierno, entre 1923 y 1970, fueron amistosas y sólo en muy contados casos se registraron conflictos abiertos.

A diferencia de otros países europeos con alto porcentaje de población católica, en Irlanda no se creó ningún sindicato de obreros promovido por la Iglesia o vinculado a ella. Los esfuerzos políticos y las acciones del movimiento obrero procuraban evitar las posibles objeciones de las autoridades eclesiásticas; a partir de 1921, se alejó el peligro de la infiltración marxista en el mundo del trabajo. El ejemplo y la influencia de los sindicatos británicos, así como el deseo de conservar la unidad de acción con los numerosos trabajadores protestantes del norte, fueron también factores que contribuyeron a que los movimientos obreros de Irlanda estuvieran en su totalidad dirigidos por elementos seglares.

El apostolado seglar

En 1921 se fundó en Dublín una organización que estaba llamada a convertirse en uno de los mayores movimientos organizados del apostolado seglar de todo el mundo: la Legión de María (Legion of Mary). Un grupo de seglares, estimulados por la conciencia de su vocación cristiana de ser testigos e inspirados por las doctrinas de los pontífices, se reunió en la iglesia de San Nicolás de Mira, en la Francis Street, con el párroco padre Michael Toher, con la intención de buscar los métodos adecuados para transformar sus reflexiones sobre el cuerpo místico de Cristo y sobre los escritos de san Louis Marie Grignion de Montfort en acciones concretas al servicio del prójimo. En su organización se reflejaba también la influencia de las Conferencias de San Vicente de Paul, con las que estaban vinculados. Su dirigente seglar fue Frank Duff, joven funcionario de la administración. Al principio, la nueva agrupación tomó el nombre de Association of Our Lady of Mercy; pero en 1925 lo cambió por el Legión de María; las distintas secciones tomaron así mismo nombres pro-

cedentes de la organización del antiguo ejército romano. Los trabajos se iniciaron con visitas a las salas de enfermos del South Dublin Union Hospital. Muy pronto, la Legión centró también su preocupación en la prostitución organizada y fundó en Dublín su primer hogar para jóvenes extraviadas. En 1927 creó el Hogar Estrella matutina para hombres carentes de recursos y el similar Hogar Regina Caeli para mujeres.

La Legión admitía en sus filas a hombres y mujeres de todas las capas culturales, a condición de que fueran católicos practicantes y tuvieran al menos 18 años de edad. De los afiliados se esperaba que llevaran una vida ejemplar, y que poseyeran o desearan poseer el «espíritu de la Legión». Debían participar en las reuniones semanales de sus grupos, en las que, a través de las oraciones de la asociación, lecturas espirituales e instrucciones a cargo del director espiritual, se fueran formando y recibiendo aliento espiritual. Debían, además, dedicar cada semana una parte notable de su tiempo libre (al menos dos horas) al desempeño del trabajo apostólico que se les hubiera confiado. A cada afiliado se le imponía la responsabilidad personal de ganarse nuevos adeptos, tanto activos como auxiliares. Los miembros auxiliares aportaban sólo la ayuda de sus oraciones. La dirección de la Legión competía al *concilium*, cuyo cuartel general estuvo desde siempre en Dublín. Estaba integrado por representantes de todas las asociaciones de la Legión, así como de miembros de la curia de Dublín; también formaba parte del *concilium* el director espiritual, nombrado por los obispos irlandeses. Este estricto control de las unidades inferiores a través de los consejos superiores garantizaba —junto con las líneas maestras del manual, que más tarde fue traducido a 25 lenguas y 125 dialectos— la uniformidad de la Legión en todo el mundo. La Legión se declaró dispuesta a asumir y desempeñar cualquier tipo de actividad o servicio social o de acción católica que los ordinarios del lugar o los párrocos desearan promover o quisieran aprobar. En los encuentros semanales de los *praesidia* (las unidades más pequeñas), debía darse un informe oral sobre la actividad desempeñada y luego repartirse el trabajo para la semana siguiente. Poco a poco, una de las actividades más características de los legionarios fueron las visitas domiciliares, que siempre se hacían por parejas.

La Legión sostenía además hogares, clubs y grupos de estudio, distribuía hojas volantes y libros cuaresmales e impartía instrucción catequética. Todas estas actividades debían dirigirse a personas concretas, pero quedaba prohibida la ayuda material. En los 40 años siguientes a la fundación, se formaron más de 60 000 grupos activos, que trabajaban en más de 1500 diócesis, prefecturas y vicariatos distribuidos por los cinco continentes. El año 1964 el número de miembros activos superaba el millón, y el de miembros auxiliares alcanzaba la cifra de más de 9 millones. En 1931 la Legión llevó a cabo su primera fundación en los Estados Unidos.

América del norte

Los Estados Unidos

Población

En 1914, la población católica de los Estados Unidos se cifraba en 16 067 885 personas, asistidas por 18 568 sacerdotes, dentro de una población total de 99 117 567 habitantes. En 1964, los católicos eran ya 44 874 371, mientras que la población total había ascendido a 183 783 493. Aunque este número ha seguido aumentando, las tasas de crecimiento se han reducido. En la fecha citada de 1964 esta tasa era del 1,7 por 100, mientras que el año anterior alcanzaba el 2,4 por 100. La tendencia recesiva de bautizos se había iniciado ya en 1962 y era indudablemente un signo de la amplia difusión de los anticonceptivos que, a su vez, se reflejaba en la tasa de nacimientos a nivel nacional. En esta misma década se alcanzaron también y se dejaron atrás otras cotas máximas: 59 892 sacerdotes en el año 1967, 181 421 religiosas en 1966 y 12 539 hermanos legos en 1967. No se ha podido fijar con precisión el alcance del fenómeno de «pérdida» o alejamiento de la Iglesia en el seno de la población católica, pero sin duda alguna reviste dimensiones considerables.

La migración europea, que hasta 1914 supuso un rápido crecimiento de la población católica, quedó paralizada durante la

primera guerra mundial y luego se vio reducida en virtud de leyes restrictivas. Estas leyes fueron motivadas en parte por el temor de los protestantes a que su nación se viera inundada por católicos y judíos. La ley de cuotas de urgencia (Emergency Quota Law) de 1921 limitaba el número de emigrantes al año de cada país al 3 por 100 del número de individuos de dicho país asentados en Estados Unidos en 1910. La ley de emigración de 1924 lo reducían al 2 por 100 y establecía además que se mediría por el censo de 1890, y no por el de 1910, hasta que entrara en vigor, en 1929, un nuevo sistema en proyecto. A partir de esta última fecha, se concedía a cada país europeo una cuota de emigración cuyo cálculo se establecía a partir del porcentaje de personas originarias de cada nacionalidad asentadas en Estados Unidos en 1920, respecto del total de la población. La cifra clave era 150 000. Estas medidas disminuyeron drásticamente las corrientes migratorias de católicos procedentes de los países del este, del centro y del sur de Europa. En 1931, ante el paro imperante en el país, el presidente Hoover redujo hasta tal extremo las cuotas que casi se paralizó la emigración de católicos europeos durante el resto de aquella década. Con todo, cientos de miles de mexicanos y franco-canadienses, excluidos de las leyes de emigración, se desbordaron sobre las fonteras meridionales y septentrionales. Llegaron también católicos de las posesiones americanas, sobre todo puertorriqueños, que se establecieron en Nueva York y otras ciudades, y filipinos, que se dirigieron a California. Después de la segunda guerra mundial, los católicos hispanoparlantes avanzaron hacia el norte. Llegaron también al país muchos católicos europeos, acogidos a la ley de refugiados (Displaced Persons Act) de 1948. La ley McCarran-Walter de 1952 impuso de nuevo, a pesar de las protestas de los católicos y de otros grupos, el principio del origen nacional, que beneficiaba a las razas nórdicas.

La Iglesia perdió poco a poco su *status* de religión de emigrados y su actitud defensiva. Su prestigio entre los no católicos fue en constante aumento. Por otro lado, después de la segunda guerra mundial fueron más numerosos que en épocas anteriores los norteamericanos que declaraban pertenecer a una confesión religiosa. Muchos de ellos se sintieron atraídos por la Iglesia católica, que constituía la mayor corporación unitaria religiosa de

todo el país y dirigía instituciones prestigiosas a nivel local y nacional. Como, además, era cada vez más clara y abierta la presencia de la Iglesia ante la opinión pública, la oposición fanática se vio reducida al silencio y se prestó mayor atención a los postulados de los católicos. El apostolado de los convertidos gozó de alta consideración, gracias a la institución de las horas de conversación en las parroquias, la distribución gratuita de literatura —para la que se ganaban lectores a través de anuncios en periódicos de amplia difusión— y los coloquios individuales con instrucciones a nivel enteramente personal. En 1960 el número de conversos fue de 146 212; se trata de la cifra más elevada conseguida en un solo año. En el período siguiente, el número de conversiones anuales comenzó a retroceder.

Un porcentaje creciente de católicos habita en las ciudades. Todavía en 1967, de las 3080 demarcaciones territoriales de los Estados Unidos, 671 carecían de un sacerdote residente en el lugar. El hecho de que haya cerca de 40 millones de ciudadanos que no tienen un sacerdote católico en su inmediata cercanía es un indicio significativo del carácter urbano del catolicismo de los Estados Unidos.

De los cerca de 20,3 millones de negros norteamericanos en 1964 eran católicos solamente 747 598.

Organización

En 1914 existían en los Estados Unidos 14 archidiócesis o provincias eclesiásticas y 84 diócesis. Había además un vicariato apostólico y una diócesis greco-rutena. Por la misma fecha eran 9740 las iglesias atendidas por un sacerdote residente en el lugar y 4911 las misiones con iglesia propia. Medio siglo más tarde, las archidiócesis eran 27 y las diócesis 114. A ello debe añadirse una archieparquía ucraniana católica, 2 eparquías del mismo rito y otras 2 de rito bizantino. Estas jurisdicciones eclesiásticas estaban distribuidas en 17 455 parroquias, 515 misiones y 4594 estaciones. La archidiócesis con mayor número de católicos era la de Chicago.

Aunque los arzobispos solían celebrar asambleas anuales, la

jerarquía, no se organizó, como conjunto, hasta septiembre de 1919; en esta fecha se celebró en la Catholic University of America, de Washington (D.C.), la primera asamblea general, y en ella tomaron parte 92 de los 101 ordinarios entonces existentes. Por abrumadora mayoría, decidieron fundar el National Catholic Welfare Council (éste fue el nombre originario de la organización). Se trataba, en realidad, de la continuación lógica del National Catholic War Council, creado en agosto de 1917 por los delegados de 68 diócesis y de 27 asociaciones católicas nacionales, para coordinar, a través de 6 comisiones compuestas de sacerdotes y seglares, los esfuerzos de los grupos de la población católica encaminados a remediar la angustiosa situación creada por la guerra. Estas comisiones trabajaban a su vez siguiendo las instrucciones de un comité de dirección de los obispos. La eficacia del War Council en sus diversas actividades hizo comprender la conveniencia de contar con una organización permanente a nivel nacional para la coordinación y el estímulo de sus trabajos también en tiempo de paz. El papa Benedicto XV aprobó en principio la iniciativa de crear comisiones para el análisis y solución de los problemas escolares y sociales y para la celebración de asambleas generales anuales. Pero como algunos obispos temían que esta organización acabaría por injerirse en la jurisdicción de sus diócesis, presentaron sus objeciones ante la Santa Sede. El cardenal Gaetano De Lai, secretario de la congregación consistorial, y algunos otros funcionarios de la curia romana, temían, por su parte, que el NCWC se convirtiera en el germen de una especie de Iglesia nacional en los Estados Unidos. Por tanto, convencieron a Benedicto XV para que retirara la aprobación de principio que había concedido anteriormente a título experimental. El papa tenía ya incluso preparado el borrador de un decreto para disolver la organización, pero la muerte le impidió darle curso. Lo firmó, pues, y lo hizo publicar, su sucesor, Pío XI. La Comisión administrativa del NCWC protestó contra esta decisión y delegó al obispo de Cleveland, Joseph Schrembs, para exponer en Roma los argumentos del NCWC. Tras largas y difíciles discusiones, logró convencer a De Lai y a otros cardenales. El 2 de julio de 1922 se promulgaba un nuevo decreto, que aprobaba la organización en su plan original;

tan sólo se imponía una ligera modificación del nombre, al sustituir la palabra *Council* por la de *Conference;* se pretendía con ello impedir que se diera a la organización la errónea interpretación de ser una corporación legislativa, ya que en realidad su base era voluntaria y sólo tenía funciones consultivas. Aun así, se convirtió en la autoridad suprema para fijar la posición de la Iglesia católica frente a los asuntos públicos y para implantar las líneas de acción concertadas de común acuerdo. Además del consejo de administración, se crearon, desde el principio, otras cinco secciones: para la enseñanza, para la actividad de los seglares, para la prensa, para las acciones sociales y para las misiones. Más tarde se añadieron las de emigración, problemas jurídicos y juventud. El primer secretario general fue John Burke, C.S.P., antiguo director del «Catholic World», presidente de la asamblea que decidió la creación del War Council, y también presidente de la comisión de acciones especiales durante la guerra. Burke conservó el cargo de secretario general hasta su muerte, acaecida en 1936. El NCWC prosiguió sus actividades hasta su reorganización, en el año 1967. A partir de esta fecha, pasó a constituir una corporación de derecho civil, con el nombre de United States Catholic Conference. Al mismo tiempo, nació también la National Conference of Catholic Bishops, como corporación de derecho canónico.

Durante estos años, siguió adelante el proceso de fundación de parroquias a nivel territorial y nacional. Al irrumpir la crisis económica mundial, los polacos tenían solos cerca de 1000 parroquias en los Estados Unidos. Cuando, una vez acabada la segunda guerra mundial, fueron numerosos los católicos que abandonaron las zonas céntricas de las grandes ciudades, para vivir en los barrios residenciales de extrarradio, descendió el número de parroquias nacionales.

La enseñanza

En 1914 existían 230 *Colleges* o *High Schools* católicos para muchachos y 680 *Academies* o *High Schools* para muchachas. Había además 5403 escuelas parroquiales, a las que asistían

1 429 859 niños. En 1964 las *High Schools* de las diócesis y parroquias eran ya 1557, con 677 169 estudiantes; había además 901 *High Schools* en régimen privado (casi todas dirigidas por religiosos o religiosas) con 391 155 alumnos. Por las mismas fechas, se habían matriculado 447 415 estudiantes en las 10 452 *Elementary Schools* de las parroquias e instituciones y otros 85 201 en las *Elementary Schools* privadas. A partir de 1964 se inició una curva descendente en el número de alumnos matriculados, no sólo en centros católicos, sino incluso en los oficiales.

Durante este período, los centros escolares católicos se vieron afectados por las leyes de varios estados, sobre las que fue adoptando sucesivas decisiones el tribunal supremo de los Estados Unidos. En 1922, los electores de Oregón cursaron una petición en el sentido de que, con unas pocas y expresas excepciones, todos los niños comprendidos entre los 8 y los 16 años, deberían asistir obligatoriamente, a partir del mes de septiembre de 1926, a las escuelas públicas. Los padres o tutores que se opusieran a esta medida deberían ser castigados con multa pecuniaria o con prisión o —según la gravedad del caso— con ambas penas a la vez. Dos asociaciones masonas reclamaron para sí el privilegio de la autoría de esta propuesta, que fue apoyada por el Ku Klux Klan y otras sociedades secretas, con el argumento de que los niños sólo debían asistir a escuelas públicas, como único medio para salvaguardar y conservar las instituciones libres del país. En realidad, los motivos fundamentales que movían a los propugnadores de tales medidas eran los prejuicios religiosos, el celo patriotero y la desconfianza nacionalista. Pero las organizaciones católicas, tanto las ya existentes como las de nueva creación, y algunos grupos protestantes, se opusieron a esta iniciativa e hicieron declaraciones de pública condena de la misma. Las Sister of the Holy Names of Jesus and Mary, que dirigían varios centros de estudios en Oregón, así como la Mill Hill Academy, presentaron solicitudes para que se promulgara una disposición provisional prohibiendo al Estado la ejecución de dicha ley. El tribunal de distrito de los Estados Unidos dictaminó a favor de la disposición provisional solicitada. En contra de la sentencia recurrió ante el tribunal supremo, el fiscal general de Oregón. Mientras tanto, la corporación legis-

lativa de Michigán aprobó la iniciativa de proponer a los electores adiciones a la constitución para proceder a un plebiscito, tendente a eliminar en aquel Estado las escuelas parroquiales. Pero la propuesta fue rechazada en 1924 por una notable mayoría, al igual que había acontecido cuatro años antes con otras propuestas similares. En 1925, el tribunal supremo de los Estados Unidos decretó que la ley de Oregón era contraria a la constitución, confirmó los derechos de los padres en materia educativa y puso límites al poder del Estado. Esta sentencia puso punto final a todos los ulteriores intentos de eliminar las escuelas católicas por medios legales.

En la época siguiente, hubo algunos Estados federales que intentaron, con diversas fórmulas, prestar ayuda a los niños que no acudían a las escuelas públicas. Algunas de estas medidas fueron impugnadas ante los tribunales. Con todo, en 1930, el tribunal federal supremo declaró conforme a la constitución una ley de Luisiana, que permitía al Estado proporcionar libros de textos a los niños de todas las escuelas, sin distinción. La sentencia partía de la teoría de que los usufructuarios de tales donativos estatales no eran ni las escuelas, ni sus titulares —las iglesias— sino simplemente los niños. Esta filosofía del niño como beneficiario *(child-benefit)* sirvió también de base para la promoción de subvenciones estatales a los niños de las escuelas privadas. En el célebre caso de «Everson vs. Board of Education», el tribunal supremo declaró en 1947 conforme con la constitución una ley de Nueva Jersey, que permitía la utilización de fondos públicos para sufragar los gastos de transporte de los niños a todas las escuelas, fueran públicas o privadas. No obstante, fueron menos de la mitad los Estados que pusieron autobuses a disposición de los niños de las escuelas privadas. En 1968, el tribunal supremo de los Estados Unidos estableció que no violaba la constitución de cada Estado ni la de la Federación en su conjunto una ley del Estado de Nueva York que solicitaba de las escuelas públicas que prestaran textos de enseñanza no religiosa a los alumnos de las escuelas privadas —incluidas las parroquiales— comprendidos entre los 7 y los 12 años. Aquel mismo año, el Estado de Pensilvania permitía la asignación directa de fondos públicos a las escuelas privadas en con-

cepto de pago de prestaciones en centros especializados no religiosos. Pero más tarde, el tribunal supremo declaró la invalidez de esta ley, porque el concepto de compra de servicios era inconciliable con la primera adición de la constitución. Las constituciones de 33 estados prohíben toda utilización de fondos públicos para ayuda de escuelas confesionales.

Hubo algunos obispos, así como grupos de católicos, que no deseaban de ningún modo ayudas estatales para sus escuelas, porque temían que por este camino se produciría una injerencia del Estado en el ámbito del control ejercido sobre las escuelas por la Iglesia. No obstante, en 1961 la Comisión de administración del NCWC estableció que, dado que el gobierno federal apoyaba el sistema general en su conjunto, también los niños católicos tenían derecho a esta protección, pues lo contrario los convertiría en víctima de una legislación discriminatoria. El Congreso excluyó, sin embargo, a las escuelas no públicas, de las ayudas que había concedido a los centros de algunos distritos en los que había impuesto a los contribuyentes una carga especial por el establecimiento en el lugar de una institución federal. La ley de 1965 sobre enseñanza primaria y secundaria *(Elementary and Secondary Education Act*, conocido también por el nombre de *Johnson Education Act)* incluía también a los alumnos de los centros privados, en cuanto que les permitía participar en determinados programas especiales iniciados por alguna autoridad educativa local y ejecutados por una escuela oficial. Entraban aquí, por ejemplo, cursos para niños físicamente disminuidos o socialmente inadaptados, clases auxiliares para aprender a leer y calcular, servicios de biblioteca, servicios de higiene y alimentación, libros e incluso ropa, aunque esto último sólo para los niños de familias con menores ingresos. Algunos grupos, entre ellos los Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State, el American Jewish Congress y la American Civil Liberties Union, pusieron en duda la constitucionalidad de esta ley. Todos ellos se habían opuesto pertinazmente a la concesión de cualquier tipo de ayuda —incluso indirecta— a favor de las escuelas católicas.

La normativa para impartir instrucción religiosa a los niños católicos que asistían a las escuelas públicas variaba según la le-

gislación de cada Estado. Surgieron controversias sobre otras disposiciones en virtud de las cuales se les concedía a los alumnos de las escuelas públicas determinado período de tiempo libre para permitirles asistir a una clase de instrucción religiosa. Cuando, en 1948 se presentó ante el tribunal supremo de los Estados Unidos una reclamación en contra de un proyecto ya aprobado por la legislación del Estado de Illinois, el tribunal prohibió que se impartiera instrucción religiosa en el recinto de las escuelas públicas durante el horario escolar y declaró que esta práctica era contraria a la adición primera de la constitución. Pero cuatro años más tarde, el mismo tribunal supremo sentenció que eran conformes a la constitución los programas que incluían permisos por un tiempo determinado, siempre que los alumnos abandonaran el recinto de la escuela pública durante el horario escolar normal, para recibir instrucción religiosa confesional. En 1964 eran 1 119 800 los alumnos de la *High School* pública que gozaban de este permiso y 3 067 794 los de las escuelas primarias que tenían también tiempo libre para recibir instrucción religiosa católica.

La responsabilidad de velar por la seguridad de la instrucción religiosa de estos niños de las escuelas públicas fue confiada a la Confraternity of Christian Doctrine. Aunque la Confraternity se había introducido en los Estados Unidos ya en el año 1902, su desarrollo fue lento hasta el motu proprio de Pío XI *Orbem Catholicum* del año 1923. El más conocido promotor de la Confraternity en los Estados Unidos fue Edwin V. O'Hara, primero obispo de Great Falls (Montana; 1930-1939) y luego de Kansas City (Missouri; 1939-1956). Fue también presidente de la comisión episcopal desde la fundación de este organismo en 1924, hasta su muerte, en 1956. Bajo su dirección se creó, en 1933, en Washington (D.C.) un centro católico para dar a las organizaciones diocesanas información y consejo. Aparte la instrucción religiosa a los niños de las escuelas públicas, la Confraternity organizó en numerosos lugares programas para cursos religiosos de verano, clubs de discusión para padres, educadores y personas adultas, cursos especiales de religión para niños minusválidos, cursos por correspondencia sobre religión, centros de formación para profesores seglares, ejercicios para alumnos de las escuelas superiores, pro-

gramas religiosos radiofónicos y un apostolado de la buena voluntad dirigido a personas no pertenecientes a la Iglesia. En 1935 se celebró en Rochester (Nueva York) el primer congreso catequético nacional, al que siguieron otros congresos anuales, hasta que en 1941 se implantó un turno quinquenal. La sección de publicaciones del centro nacional editó un servicio de información, especialmente destinado a los dirigentes diocesanos, y publicó además libros de texto y literatura práctica. En los primeros años cuarenta, la Confraternity apoyó la elaboración de las varias ediciones del llamado Catecismo de Baltimore y una nueva traducción de la Biblia. Para su labor utilizó los nuevos métodos y las técnicas catequéticas desarrolladas en Europa, acomodándolas a las necesidades norteamericanas.

En el ámbito de la enseñanza superior, en 1964 existían 295 universidades y colegios *(Colleges)* católicos, en los que se matricularon 366 172 alumnos. Durante este período aumentó notablemente el número de colegios; entre 1914 y 1956 se abrieron 30 de estos centros, para muchachos, si bien en este último año hubo que cerrar nueve. Entre 1915 y 1925 se fundaron 37 colegios para muchachas y 19 más entre 1925 y 1930; en 1950, el número total de colegios femeninos era de 116 y de 137 en 1970. Algunos de ellos eran demasiado pequeños para poder mantener un elevado nivel de estudios; en algunos casos existía excesiva proximidad geográfica entre varios centros, de modo que surgió la competencia por atraerse al alumnado, y por otra parte, ninguno contaba con el equipamiento suficiente. Al contrario de lo que ocurría con los centros del nivel primario y secundario, las instituciones católicas de enseñanza superior recibieron ayudas estatales directas. Así, por ejemplo, los veteranos de la segunda guerra mundial y de la guerra de Corea disponían de subvenciones federales para la enseñanza y el sustento, fuera cual fuere el centro de estudios a que asistían. Asimismo, el National Defense Education Act de 1958, que intentaba elevar el nivel de la enseñanza en los campos de las matemáticas, las ciencias naturales, la ingeniería y las lenguas modernas, ampliando esta preocupación, en 1964, al inglés, la geografía y otras especialidades, no establecía ningún tipo de diferencia respecto de las universidades y colegios católicos; más aún, concedía también préstamos a los

centros del nivel medio, pertenecientes a la Iglesia. Las autoridades federales establecieron acuerdos con estas escuelas para proyectos de investigación o bien les garantizaban subvenciones. También se pusieron a su disposición fondos federales para la construcción de los edificios.

En los últimos años cincuenta, nueve universidades católicas poseían escuelas de graduados, facultades para conceder el título de doctor (Ph.-D.-Grad), aunque aproximadamente la mitad de ellos limitaron sus programas a los doctorados de algunas especialidades concretas. Las universidades y colegios católicos abrieron también numerosos centros de formación profesional. En 1955, 23 de estos centros tenían colegios mayores especializados de dirección empresarial, comercio y finanzas, 6 colegios mayores de medicina, 21 para estudios jurídicos, 12 para ingeniería y arquitectura, 14 para enfermeras, 10 para pedagogía, 8 para dentistas, 5 para farmacia, 4 para música, 6 para servicios sociales, 2 para relaciones industriales, 1 para diplomacia, 1 para educación física, 1 para periodismo y 1 para retórica. Eran también numerosas las universidades y los colegios católicos que incluían programas de algunos de estos ámbitos especializados, aunque no como facultades superiores específicas. En 1936 había además 42 seminarios católicos para profesores. Pero cuando los colegios mayores y las universidades comenzaron a impartir programas de pedagogía, disminuyó el número de estos seminarios. En 1955 existían tres colegios diocesanos para profesores y 21 seminarios normales de este tipo dirigidos por católicos. De estos últimos, algunos estaban reservados para los miembros de órdenes y congregaciones religiosas, mientras que otros admitían también los seglares en el alumnado.

El movimiento Newman surgió como un intento de garantizar la instrucción religiosa y los cuidados pastorales del número cada vez mayor de estudiantes católicos que asistían a las universidades y colegios civiles. Hacia 1925, algunos obispos y sacerdotes (sobre todo los jesuitas) se pronunciaron en contra de la idea de algunas fundaciones católicas que, como la iniciada en 1920 en la Universidad de Illinois, ofrecían cursos de religión reconocidos por la universidad; los adversarios de esta iniciativa temían que un programa positivo de instrucción religiosa traería a las univer-

sidades civiles a un número de estudiantes que, en caso contrario, se habrían matriculado en los colegios católicos. En 1962 se reconoció a nivel oficial el valor educativo del apostolado Newman, cuando la sección de colegios y universidades de la National Catholic Educational Association admitió en su seno a estos centros de educación, aunque no como miembros de pleno derecho.

En 1915 se fundó en la ciudad de Nueva York la Federation of Catholic College Clubs. Aunque oficialmente sólo estaba integrada por clubs de estudiantes, en realidad fue dirigida por las facultades, los alumnos y los capellanes. En 1938 se convirtió en la Newman Club Federation. Gracias a los esfuerzos de su capellán general, John W. Keough, que guió su expansión desde 1917 hasta 1935, pudo resistir con éxito una prolongada oposición. La verdad es que durante muchos años fue simplemente tolerada por las autoridades eclesiásticas. Pero en 1941 fue ya reconocida, como miembro de pleno derecho, por la sección de colegios y universidades del National Council of Catholic Youth, creado por la jerarquía norteamericana. En aquella fecha consiguió también tener su cuartel general permanente, con su propio secretario gerente, en la sección de la juventud del NCWC. Después de la segunda guerra mundial aumentó rápidamente el número de capellanes que dedicaron a la organización su actividad principal, de tal modo que en 1950 pudo ya constituirse la National Newman Chaplains Association como entidad específica. Aparte las reuniones y los actos que la nueva agrupación ofrecía, abrió en 1962 un centro de formación para nuevos capellanes. Para ganarse profesores y administrativos católicos procedentes de las instituciones civiles, la organización creó en 1959 la National Newman Association of Faculty and Staffs. En 1962 se agruparon varias organizaciones nacionales, que fueron formalmente aprobadas como partes constitutivas del National Newman Apostolate. Éste, a su vez, formó una sección de pleno derecho dentro de la sección juvenil del NCWC. Mientras tanto, se había colocado en las universidades civiles un número cada vez mayor de religiosos, religiosas y seglares cultivados para apoyar la labor educativa y pastoral de los capellanes. En 1965 trabajaban en los 203 centros Newman y en más de 900 instituciones civiles, en barrios más bien elegidos al azar, 250 capellanes con dedicación total y

1022 con dedicación parcial. A su cargo corría la asistencia espiritual de más de 800 000 estudiantes católicos.

Los católicos norteamericanos volcaron también sus esfuerzos en ofrecer especiales posibilidades de formación para las gentes de color. Las Sister of the Blessed Sacrament for Indians and Colored People, fundadas por la madre Katharine Drexel, crearon en las regiones del sur numerosas escuelas elementales y *High Schools* para los negros. Con el apoyo financiero de su fundadora, las hermanas abrieron la Xavier University of Louisiana, para la que en 1918 se concluyeron los acuerdos pertinentes. También se abrieron, desde los primeros años del siglo XX, colegios *(Colleges)* para las ciencias de la naturaleza y del espíritu, para maestros y farmacéuticos y, en 1937, una escuela de graduados, que podía conceder el título de *Mägister.* Fue la primera y también la única universidad católica para negros de los Estados Unidos. Después de la segunda guerra mundial, la población de color, incluidos los católicos, fueron fluyendo en creciente número desde las regiones agrícolas del sur a las grandes ciudades del norte y del lejano oeste, donde se hallaban más próximos a los servicios de la Iglesia. La mayoría de la población negra que utilizó los servicios de formación católicos no pertenecían a esta religión. Lo mismo debe decirse de las prestaciones sociales aportadas por los católicos, por ejemplo, las casas de la amistad de Catherine De Hueck, la primera de las cuales fue fundada en Harlem (en el barrio negro de Nueva York) en 1938, o la Fides House, creada en 1940 en Washington (D.C.).

El movimiento social

Desde fines de la primera guerra mundial, la Iglesia católica de los Estados Unidos tomó parte activa en la lucha por la justicia social. En 1919, la comisión administrativa del National Catholic War Council hizo una declaración pública que fue conocida más tarde como programa episcopal para la reconstrucción social. Su autor fue el padre John A. Ryan, profesor de teología moral de la Catholic University of America, el más conocido y más prolífero de los representantes norteamericanos de la doc-

trina social de León XIII, sobre todo a través de sus escritos sobre los aspectos éticos y económicos del sistema salarial. El programa episcopal respondía en parte a la idea de salir al paso del influjo socialista ejercido por el programa de reconstrucción social del Labour Party británico y en parte también a la tentativa de mejorar la situación de los trabajadores, bien mediante la cooperación voluntaria en la industria bien mediante la adecuada legislación en cada uno de los Estados. Se trataba de un documento claramente progresista, llamado a suscitar oposición. En él se proponían reformas concretas, por ejemplo respecto de las cuotas de los salarios mínimos, seguros contra el desempleo, la enfermedad y la jubilación. Algunos —no sólo entre los católicos— juzgaron estas medidas como radicales y hasta los años treinta no contaron con el apoyo de los legisladores. En noviembre de 1919, la asamblea plenaria del episcopado publicó una extensa carta pastoral que incluía una sección relativa a las relaciones industriales. Apoyándose en León XIII, insistían en el aspecto moral y religioso de la cuestión social y de su solución; lamentaban las huelgas innecesarias, en las que sólo se tenían en cuenta las exigencias de cada una de las partes enfrentadas, mientras que se ignoraban los derechos de la colectividad, y recomendaban que cuando no resultaba posible evitar una huelga, mediante negociaciones entre los sectores directamente afectados, se sometiera la cuestión a un procedimiento de arbitraje. Afirmaban la necesidad de los sindicatos de obreros y de profesionales, pero señalaban que debían ser complementados «mediante asociaciones o asambleas en las que estuvieran representados tanto los empleados como los empleadores», porque en ellas estaban mejor definidos los intereses comunes que en las tendencias divergentes de cada una de las partes en litigio.

Desde 1920, la sección del NCWC para la acción social se convirtió en el órgano principal de propagación de la doctrina social de la Iglesia. Publicó algunos libros y numerosos folletos a bajo precio, financió conferencias en las universidades y los colegios católicos. En 1922 fundó la Catholic Conference on Industrial Problems, que hasta 1940 celebró casi cien asambleas nacionales y regionales en diversos lugares; la experiencia había enseñado, en efecto, que éste era el método más eficaz para dar a

conocer, tanto a los católicos como a los no católicos, la posición de la Iglesia. El director de la sección, el padre Ryan, secundado por su asistente, el padre Raymond A. McGowan, desarrolló un programa general para la democracia industrial, a través del cual se intentaba hacer de los trabajadores una parte constitutiva del sistema. La encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, para la reconstrucción del orden social, confirmó muchas de las propuestas de Ryan, sobre todo en lo referente a la ampliación del principio del salario percibido, que debía ser suficiente para asegurar el sustento de la familia del trabajador.

Los católicos norteamericanos intentaron aplicar —aunque con diferencia entre los diferentes grupos— la doctrina social de los pontífices a los sufrimientos de su país durante la gran crisis económica. Dado que el padre Ryan basaba su análisis económico fundamentalmente en la teoría del subconsumo de John A. Hobson, mantuvo una postura muy crítica frente a las reservas del presidente Hoover y saludó con gran cordialidad la nueva política de su sucesor. El presidente Franklin D. Roosevelt invitó al padre Ryan a colaborar, como consejero, en la política del New Deal y en 1934 le nombró miembro del Comité profesional industrial de la National Recovery Administration. Ryan consideró como la obra cumbre de su vida el Fair Labor Standarts Act de 1938, la primera ley federal que prescribía un salario mínimo y una jornada laboral semanal máxima para los empleados de firmas que trabajaban en el comercio interestatal. Pero el hecho de que Ryan entendiera que el Estado era la única institución capacitada para imponer la justicia social le hizo entrar en conflicto con otros católicos, que recelaban que la centralización del poder en el gobierno federal entrañara un peligro para las minorías religiosas y se sentían más inquietos que Ryan ante las amenazas del secularismo, el comunismo, la guerra y el Estado del bienestar.

Finalmente, Ryan entró en conflicto con Charles E. Coughlin, llamado el «padre de la radio», párroco de «Shrine of the Little Flower» en Royal Oak (Michigán). Coughlin había alcanzado fama en toda la nación porque, al comienzo de la crisis económica, había denunciado con gran valentía los defectos del sistema económico norteamericano y había ofrecido remedios que se inspi-

raban en la *Rerum novarum* y, más tarde, en la *Quadragesimo anno.* Su ordinario, el obispo Michael James Gallagher, de Detroit, le animó a difundir las doctrinas sociales de las encíclicas pontificias y fue su confidente, consejero, protector y defensor hasta su muerte, acaecida en 1937 Aunque Coughlin acentuaba siempre el derecho a la propiedad privada, fustigó al viejo capitalismo industrial o plutocracia; condenó a los «banqueros internacionales», puso en duda la posibilidad de la democracia en razón del carácter corrupto y ávido de los políticos, pidió enérgicas medidas gubernamentales en el campo de la economía, defendió los derechos de los pequeños empresarios y campesinos y exigió una justa remuneración de los trabajadors.

En 1936 fundó la revista semanal «Social Justice», que, al cabo de un año, había alcanzado una tirada de un millón de ejemplares. El arzobispo de Boston, cardenal William O'Connell, criticó en público, aunque sin mencionarle por su nombre, al padre Coughlin, calificándole de demagogo histérico. Finalmente, Coughlin también concitó contra sí la censura de otros obispos y sacerdotes católicos, de periódicos y revistas (incluido «L'Osservatore Romano») por su intolerancia frente a opiniones divergentes y por su injerencia en el campo de la política. Sus adversarios le acusaban de pretender implantar una dictadura fascista y se mofaban de sus propuestas monetarias. En sus alocuciones radiofónicas de las tardes de los domingos, que gozaban de una extraordinaria popularidad, mostró su creciente desilusión sobre las instituciones políticas norteamericanas de finales de los años treinta y se pronunció a favor del establecimiento de un Estado estamental para implantar la justicia social. En 1938 su revista anunció y promovió la organización de un frente cristiano, una especie de alianza general de católicos y protestantes contra el comunismo. Expresó también abiertamente su antipatía a los judíos, a los que consideraba como comunistas juramentados para aniquilar la cultura cristiana. Pero rechazó enérgicamente las inevitables acusaciones que se le lanzaron de antisemitismo. Eran muchos los católicos, y también los protestantes, dispuestos a declarar a los «banqueros judíos» culpables de la miseria económica de la nación y del mundo. El cardenal Georg Mundelein, arzobispo de Chicago, y otros destacados católicos, tanto sacerdotes

como seglares, intentaron mantener a la Iglesia alejada de toda posible sospecha de prejuicios raciales y de odios racistas. Se consideraba a la revista de Coughlin como portavoz y defensa de los regímenes fascistas de Alemania y de Italia, porque luchaban contra el comunismo, pero el propio Coughlin declaró ser antinazi. Predicó el nacionalismo, el aislacionismo y el odio a los ingleses, cuando las tensiones internacionales desencadenaron la lucha armada. En 1940 se vio obligado a interrumpir sus actividades radiofónicas, porque tanto las emisoras nacionales como las locales se negaron a renovarle los contratos. En 1942 el gobierno consiguió que se suspendiera la publicación de «Social Justice» bajo la amenaza de un proceso judicial por presunto delito de traición a la patria, debido a su pertinaz oposición a la guerra. El nuevo arzobispo de Detroit, Edward Monney, ordenó a Coughlin que se abstuviera de toda declaración en público. Los observadores imparciales admitieron que este sacerdote estaba sincera y honradamente preocupado por la miserable situación de los pobres y por el peligro comunista y negaron que fuera un fascista. Pero también opinaban que no tenía suficientes conocimientos como economista y que las soluciones eclécticas que proponía carecían de toda eficacia, ya que su análisis de la situación era demasiado simplista, asistemático y confuso.

Un grupo de católicos de alta formación y de acomodada posición económica, que no aprobaban las propuestas de Coughlin, fundaron en 1932, a nivel nacional, la League of Social Justice, para el estudio y la aplicación de las doctrinas económicas de Pío XI. El director de este movimiento era Michael O'Shaughnessy, magnate del petróleo y publicista de temas industriales, que editó además el «Social Justice Bulletin», revista mensual consagrada a temas socioeconómicos de actualidad. Aunque la Liga nunca tuvo más de 10 000 afiliados, parece haber ejercido una amplia influencia a través de la prensa y de diversas organizaciones católicas. Promovió la reforma del orden social capitalista mediante la reducción del afán de beneficio y la obligación de la industria de tener también en cuenta los intereses de los trabajadores y de la colectividad en su conjunto.

Otro intento de solución de los problemas contemporáneos acometió un nuevo grupo, que pretendía suavizar las necesidades

de las personas concretas a través de contactos directos. La agrupación se mostraba dispuesta a confiar la dirección del movimiento en manos clericales y a seguir las instrucciones de la jerarquía. Fue muy conocida, dentro de este grupo, Dorothy Day, periodista recientemente convertida al catolicismo, tras haber sido activista radical y comunista. En 1932, Day puso en marcha el Catholic Worker Movement. Partía de la concepción de una síntesis cristiana, tal como la expuso el sociólogo de origen francés Peter Maurin quien, amparándose en un catolicismo integral, anhelaba restablecer la unidad de la sociedad moderna, destruida por el secularismo. El programa de Maurin se movía sobre tres puntos: 1.° discusión entre trabajadores e intelectuales en torno a una mesa redonda; 2.° casas de la amistad, en las que los católicos dieran pruebas concretas de su responsabilidad personal frente a los pobres a través de las *obras de misericordia;* 3.° comunas o cooperativas de granjeros, en las que los trabajadores y estudiantes católicos pudieran aprender a valerse por sí mismos y que fueran las células de un futuro orden social cristiano. Miss Day abrió en Manhattan una casa de la hospitalidad, que acumulaba en sí las funciones de asilo, club de discusión y centro de reforma. Hasta 1940 se crearon otras 30 casas similares en diversas ciudades. El 1.° de mayo de 1933 se inició la publicación de la revista mensual «Catholic Worker», que exponía la doctrina social en afirmaciones concretas y que en poco tiempo alcanzó una tirada de 100 000 ejemplares. Para dar un ejemplo de auténtica comunidad católica y un modelo de solución al problema del paro, los Catholic Workers fundaron en 1936, cerca de Easton, Pensilvania, una comuna de granjeros. Gozó de gran publicidad, pero también mereció duras críticas, como ejemplo de un agrarismo romántico y utópico. Además de su ayuda a los pobres a través de su propia y voluntaria pobreza, de su trabajo manual e intelectual y de la dedicación de su afecto y de sus atenciones personales, los Catholic Workers participaron en huelgas y promovieron la formación de sindicatos, aunque, en virtud de su propia teoría, no tenían gran confianza en los movimientos sindicalistas ni en otras instituciones centralistas. Intentaban, pues, con estos métodos prácticos, oponer resistencia a las influencias comunistas, demostrar el amor cristiano, insistir en los valo-

res espirituales como contrapolo del materialismo y fomentar la salvación personal. Combatieron también el antisemitismo y la discriminación de los negros. Durante la guerra civil española se pronunciaron por la neutralidad y, cuando aumentó el peligro de que Norteamérica se viera envuelta en la segunda guerra mundial, muchos de sus afiliados se declararon pacifistas y contrarios al servicio militar por razones de conciencia. Estas controvertidas actitudes provocaron la decadencia interior y la repulsa exterior del movimiento. La fuerte insistencia en el personalismo impidió a los Catholic Workers llegar a una concepción inteligente de las relaciones de cada individuo con el Estado, sobre todo porque no tenían confianza en la capacidad de los gobiernos para solucionar los problemas de la sociedad.

Un subgrupo de los Catholic Workers fundó, en 1937, bajo la dirección de John Cort, la Association of Catholic Trade Unionists de Nueva York, con la finalidad de dar a conocer a sus afiliados la doctrina social católica, para que luego pudieran aplicar estos principios en el seno de sus sindicatos. Así, pues, la Asociación promovía la difusión del sindicalismo y apoyaba las huelgas justas. Abrió una escuela nocturna para trabajadores, promovió encuentros de aprendizaje práctico y editó el «Labor Leader». Hubo además otras escuelas para trabajadores, dirigidas por las autoridades diocesanas, los jesuitas, las hermandades y los colegios *(Colleges)*, en las que se instruía a los alumnos en la adquisición de capacidad prácticas, como la facultad de hablar en público, los procedimientos parlamentarios o las tácticas comunistas. Por este medio, se consiguió formar una media anual de 7000 personas dotadas de capacidad para promover reformas y democratizar el sindicalismo. Los católicos, que contaban con una nutrida representación en los sindicatos y que en algunos de ellos gozaban de amplia mayoría, contribuyeron a eliminar la influencia comunista, que suponía una amenaza para la independencia del movimiento obrero en su conjunto. Una vez conseguido este objetivo en los años siguientes a la segunda guerra mundial, las escuelas de trabajadores y la ACTU dirigieron sus esfuerzos a eliminar otros males del sindicalismo, por ejemplo los métodos de los gangsters y la explotación de los afiliados por dirigentes sin conciencia.

Durante la época de entreguerras la Iglesia prestó especial atención no sólo a los trabajadores industriales y los artesanos de las grandes ciudades, sino también al mundo de los campesinos. Edwin V. O'Hara comenzó a estudiar los problemas de las poblaciones campesinas cuando todavía era sacerdote de la archidiócesis de Portland (Oregón); en 1920 se le invitó a instalar, en la sección de Acción Social del NCWC, una oficina para la agricultura. A través de una serie de experiencias coronadas por el éxito, O'Hara pudo demostrar el valor de las escuelas de vacaciones para niños, de los cursos de religión por correspondencia —tanto para niños como para adultos— y del movimiento cooperativista. En 1923 convocó una asamblea de dirigentes rurales católicos, a partir de la cual se creó la National Catholic Rural Life Conference, de la que fue nombrado secretario gerente. Esta asociación contó más adelante con miles de seglares en sus filas, organizados en varias sociedades católicas, bajo la dirección de autoridades diocesanas y presidentes procedentes del medio rural. En colaboración con las autoridades religiosas locales y con organizaciones laicas, promovieron la formación de comités para el desarrollo de los municipios y comunidades locales, agrupaciones cooperativistas de vendedores, asociaciones crediticias y centros de formación.

Hubo otro aspecto de la justicia social del que los católicos norteamericanos adquirieron más clara conciencia en estos años, a saber, el del trato justo a la población de raza negra. El doctor Thomas W. Turner, profesor católico negro del Hampton Institute de Virginia, organizó en 1917 la comisión contra la difusión de los prejuicios raciales en la Iglesia. Esta comisión dirigió llamamientos personales a los obispos, en los que se les exponía la desfavorable situación de las gentes de color en las iglesias, asociaciones, escuelas y seminarios. Para ampliar el radio de acción de sus tareas, se creó en 1925 una organización militante, con el nombre de Federal Colored Catholics of the United States. Durante los 5 primeros años, sus dirigentes fueron exclusivamente de raza negra. Si bien la organización afirmaba contar con más de 100 000 afiliados, es posible que en esta cifra se incluyan simples simpatizantes de las parroquias católicas y organizaciones parroquiales. Entre el clero y los seglares blancos creció el in-

terés por el tema; este cambio se reflejó en 1932 en el nuevo nombre de la organización, que pasó a denominarse National Catholic Federation for the Promotion of Better Race Relations.

No obstante, sólo con lentitud fueron adquiriendo los católicos blancos plena conciencia de la miserable situación de los negros y, durante mucho tiempo, las preocupaciones no pasaban del ámbito local. El padre jesuita John La Farge creó en 1927 la Catholic Laymen's Union formada por negros procedentes del campo profesional y del mundo de los negocios. Siete años más tarde, la Unión convocó en Nueva York una asamblea de masas, de la que, con aprobación del arzobispo, cardenal Patrick Hayes, surgió el primer Catholic Interracial Council de Estados Unidos. En los treinta años siguientes se crearon más de 60 asociaciones de este tipo en varios lugares del país. El padre La Farge fue hasta 1962 capellán de la asociación de Nueva York, cuyo cuartel general actuó hasta 1960 como centro de gravedad del movimiento en pro de la justicia en las relaciones interraciales. La asociación editó la publicación mensual «Interracial Review», fue centro de intercambio de informaciones, distribuyó material para la instrucción en estos problemas y asesoró a otras asociaciones. Con todo, cada una de éstas era autónoma, respondía sólo ante el ordinario del lugar y determinaba por sí misma la manera de difundir y poner en práctica la doctrina católica en cada situación concreta. La actividad principal de las asociaciones era de carácter educativo. Su segundo objetivo consistía en eliminar la discriminación racial en las iglesias, escuelas y hospitales regidos por católicos y en las restantes instituciones y asociaciones. Finalmente, pretendía conjugar sus esfuerzos con los de otras organizaciones para conseguir la igualdad racial y emprender acciones en colaboración con ellas para el bienestar de la comunidad en su conjunto. En 1960, los Catholic Interracial Councils y otras organizaciones similares fundaron la National Catholic Conference for Interracial Justice, con el objetivo de prestar ayuda a las asociaciones locales y otras instituciones católicas en su tarea de formar cuadros profesionales de dedicación plena y estructurar los adecuados programas. Se le confiaba además la misión de representar a las asociaciones a nivel nacional. Su oficina central de Chicago se convirtió en lugar de intercambio de informaciones y en

fuente para publicaciones y capacitaciones técnicas. Organizó asambleas nacionales, a las que acudía un gran número de afiliados.

Después de la segunda guerra mundial, algunos obispos llamaron la atención de todo el país por sus enérgicas decisiones respecto del problema racial en sus respectivas diócesis. En 1947, el arzobispo Joseph E. Ritter cursó instrucciones a sus párrocos para que, con el inicio del nuevo año escolar, se pusiera fin a todo tipo de discriminación en las escuelas de la archidiócesis de St. Louis. Y cuando algunos padres encolerizados amenazaron con obtener una disposición judicial en contra de aquellas instrucciones, el arzobispo les hizo saber que, a tenor del derecho canónico, incurrirían en excomunión automática por impedir a un obispo el cumplimiento de sus deberes pastorales. En 1948, el arzobispo de Washington, Patrick A. O'Boyle, inició la tarea de la integración de los alumnos blancos y negros en las escuelas católicas de la archidiócesis. En junio de 1953, el obispo Vincent J. Waters, de Raleigh, abrió todas las iglesias, las escuelas, los hospitales y todas las restantes instituciones católicas del Estado de Carolina del norte a todo tipo de personas, sin distinción de raza y color. No retrocedió ante la dura resistencia de grupos católicos y no católicos. Todos estos valerosos pasos fueron dados ya antes de que el tribunal supremo de los Estados Unidos, en su célebre sentencia de 17 de mayo de 1954, suprimiera la separación de razas en las escuelas públicas. También en 1953, el arzobispo Josehp F. Rummel proscribió la separación racial en las iglesias de la archidiócesis de Nueva Orleáns, tras haberlo ya decretado con anterioridad respecto de las sociedades y asociaciones católicas. Con todo, hasta el año 1962, no se atrevió a dictar una disposición similar respecto de las escuelas católicas de su archidiócesis y aún entonces tuvo que hacer frente a la encolerizada resistencia de algunos seglares.

El movimiento litúrgico

El movimiento litúrgico de los Estados Unidos fue impulsado básicamente por personas que también se sentían interesadas por las cuestiones sociales. Los reformistas de la liturgia se esforza-

ron por superar el individualismo que separaba a los hombres entre sí, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil. Querían, por ello, despertar en los católicos una conciencia más clara de su pertenencia al cuerpo místico de Cristo y de la solidaridad derivada de este hecho. El principal representante de este movimiento, el monje benedictino Virgil Michel, de la abadía de St. John, en Collegeville (Minnesota), fue también un destacado intérprete de las encíclicas sociales. Había emprendido amplios viajes de estudio por toda Europa y consultado a los dirigentes y científicos de este continente, sobre todo a Lambert Beauduin. Michel acogió y luego trasladó a los Estados Unidos las ideas de la renovación litúrgica y las difundió desde las páginas de la revista mensual «Orate Fratres», que apareció por primera vez en el adviento de 1926. En 1951 se le cambió el título por el de «Worship». Fundó además la «Liturgical Press», que editó textos, libros y folletos. El primer «día litúrgico» tuvo lugar en 1929, en la St. John's Abbey y, a partir de 1940, se celebró todos los años una semana litúrgica nacional, patrocinada por los abades benedictinos de Estados Unidos. La Conferencia litúrgica benedictina, que fue el órgano de la ejecución de las «semanas» anuales, decidió reorganizarse sobre una base más amplia y así, a partir de 1944, se transformó en una asociación, con el nombre de Liturgical Conference. En los años cincuenta aumentó el número de sus miembros, porque las reformas litúrgicas dictadas por Roma despertaron el interés del público por las actividades de la conferencia. De hecho, hubo que ampliar el campo de estas actividades para atender a la demanda de las diócesis y las parroquias. Junto a Michel, que murió en 1938, es preciso citar también el nombre de Gerald Ellard, S.I., profesor del St. Mary's College de Kansas, igualmente un pionero, que promovió el movimiento litúrgico en los Estados Unidos a través de sus libros y sus artículos en revistas, aparte su actividad como profesor y conferenciante. Durante algún tiempo, el movimiento chocó con la resistencia de algunos dirigentes eclesiásticos conservadores, pero logró imponerse poco a poco. Era cada vez mayor el número de seglares que seguía la misa con manuales en inglés; también la misa dialogada fue cosechando creciente aceptación. Se logró asimismo transmitir un mejor conocimiento del canto gregoriano,

previamente promovido por la Pius X *School of Liturgical Music* (fundada en 1916, en el Manhattanville College). En consecuencia, fueron perdiendo parte de su antigua popularidad ciertas formas de expresión piadosa no litúrgicas, como las novenas. No obstante, los católicos norteamericanos no estaban adecuadamente preparados para las reformas litúrgicas fundamentales promulgadas por el concilio Vaticano II.

La situación de la sociedad norteamericana

Al menos hasta muy entrados los años sesenta, eran muchos los ciudadanos norteamericanos que miraban a los católicos con desconfianza aldeana y abierta hostilidad. Difundían el anticatolicismo, sobre todo en el sur, revistas como el «Tom Watson's Magazine», editado por el fanático senador de los Estados Unidos en representación de Georgia, y «The Menace», cuya tirada alcanzó su punto culminante el año 1915, con 1 500 000 ejemplares. A pesar de que en el curso de la primera guerra mundial los católicos dieron muestras de una indiscutible lealtad —maliciosamente puesta en duda por sus enemigos—, en los primeros años veinte tuvieron que soportar una nueva oleada de ataques desencadenada por el renacido Ku Klux Klan, que también denunciaba y amenazaba, junto con los católicos, a los judíos y los negros. El Klan se difundió desde el sur hacia los estados del centro y del lejano oeste y, en su punto culminante, llegó a contar con 5 millones de afiliados. Pero, a partir de 1925, perdió su prestigio, una vez descubiertos los crímenes y escándalos de sus dirigentes. Cuando, en 1928, el Partido Demócrata propuso, por vez primera en la historia norteamericana, a un católico, Alfred E. Smith, gobernador de Nueva York, como candidato a la presidencia, las fuerzas anticatólicas volvieron a desplegar el odio religioso, atacando a la Iglesia del candidato y contribuyendo a su derrota en las urnas. De hecho, los católicos no sólo estaban excluidos de la más alta magistratura del país, sino que entre 1789 y 1933 sólo consiguieron colocar a cuatro correligionarios en los gabinetes presidenciales.

Para los católicos, la elección del presidente Franklin D. Roose-

velt señaló el principio de una nueva era de la sociedad americana. Al Smith había sabido despertar el entusiasmo de la población católica, sobre todo en las grandes ciudades, a favor del Partido Demócrata; ahora Roosevelt obtuvo el apoyo de ellos a través del reconocimiento que supo mostrarles y mediante su hábil modo de tratarlos. Muchos de los obispos norteamericanos, entre ellos y en primer lugar el cardenal Mundelein, aplaudieron públicamente la política de Roosevelt, sobre todo en los primeros tramos del mandato presidencial. También la prensa católica lo juzgó de forma favorable, en términos generales, el New Deal. Hubo, con todo, no pocos dirigentes y periodistas católicos que lamentaron la decisión del presidente de reconocer a la Unión Soviética y de entablar relaciones diplomáticas con ella, aunque valoraron positivamente los esfuerzos de Roosevelt por conseguir, en el curso de las negociaciones, garantías a favor de la libertad religiosa. Los Knights of Columbus (Caballeros de Colón) y otros criticaron también ásperamente el silencio del presidente y su inactividad ante la persecución desencadenada contra los católicos por el gobierno mexicano. Cuando el padre Coughlin, que había apoyado al principio al presidente, le atacó más tarde tanto por su política económica (sobre todo en los campos del sistema monetario, los créditos y la banca) como por su supuesta simpatía hacia el comunismo, monseñor John A. Ryan le defendió, en 1936, en una alocución radiada de alcance nacional. Coughlin había fundado el año anterior la National Union for Social Justice, inicialmente como una camarilla de cabildeos del pueblo o fuerza ciudadana, no adscrita a ningún partido, pero capacitada para dar vigor a las demandas de principios de reforma legales que estuvieran de acuerdo con la doctrina de las encíclicas de los papas.

En un segundo momento, la Union quería trabajar a favor de la nominación y elección de candidatos de cualquier partido que aceptara estos principios. La influencia de esta organización llegaba a un gran número de personas, que algunos estiman en 5 millones, sobre todo entre la clase trabajadora de origen irlandés o alemán de los Estados del este y del centro-oeste. De hecho, Coughlin consiguió algunas de sus metas. Más tarde, este llamado «sacerdote de la radio» fundó el Union Party y propuso

como candidato a la presidencia a William Lemke, a favor del cual desplegó, en 1936, una campaña electoral tan enérgica como infructuosa.

Dada la bien conocida hostilidad de la Iglesia católica frente al comunismo, la propaganda anticatólica retrocedió durante el período de la guerra fría. No obstante, siguieron gozando de audiencia algunos acérrimos adversarios del catolicismo. El más famoso de todos ellos fue Paul Blanshard, que dirigió sus mofas y diatribas principalmente contra los rasgos autoritarios y antiliberales de la Iglesia y acusaba a su jerarquía de ser enterradora de los valores americanos y de los ideales de libertad y democracia. Blanshard era el principal portavoz de una organización fundada en 1947, que se dio el nombre de Protestans and Other Americans United for the Separation of Church and State, abreviado más tarde en el de Americans United for the Separation of Church and State. La organización se esforzó, con gran alarde de difusión ante la opinión pública, por impedir todo tipo de ayuda pública a las escuelas parroquiales, a las que más tarde acusó de disgregadoras y antiamericanas. Negó, además, que un católico tuviera capacidad suficiente para desempeñar cargos públicos.

La nominación de otro católico, John F. Kennedy, por el Partido Demócrata, en 1960, para la presidencia de la nación, provocó una renovada irrupción de sentimientos anticatólicos, hasta el punto de que el candidato juzgó necesario desmentir de antemano que la Iglesia pudiera ejercer influencia alguna en sus decisiones como presidente. Los politólogos han confirmado que mucha gente que normalmente votaba al Partido Demócrata se pronunció en contra de la candidatura de Kennedy simplemente porque era católico. Tras haber sido elegido por una exigua mayoría, se opuso, lógicamente, a todas las propuestas de ayudar al menos a aquellos padres que tenían que afrontar gastos adicionales por enviar a sus hijos a escuelas católicas. Su victoria electoral, su modo apartidista de ejercer el cargo y la inusual simpatía que despertó en todas las capas de la población, disminuyeron el anticatolicismo como un poder en la sociedad americana. Dos años después de su trágica muerte, la declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa acentuó aún más este

efecto, ya que fueron los obispos norteamericanos quienes más apoyaron aquel documento.

Cuando el presidente Roosevelt envió a Roma, el 23 de diciembre de 1939, al episcopaliano Myron C. Taylor como su representante personal ante Pío XII, con el rango de embajador, se reavivó el griterío anticatólico. La misión de Taylor consistía en establecer una conexión entre ambas personalidades dirigentes para promover la paz y coordinar las acciones de ayuda del Vaticano en los Estados Unidos durante y después de la guerra. Ante los encarnizados ataques de los protestantes, que consideraban el envío de un embajador como violación del principio de separación de la Iglesia y el Estado y exigían, por tanto, la anulación de aquella medida, Roosevelt se mantuvo firme, aduciendo que se trataba de una misión temporal y no suponía el establecimiento de relaciones diplomáticas. Aunque los adversarios llevaron adelante su oposición una vez terminada la guerra, Taylor se mantuvo en su puesto hasta que abandonó la vida política, el año 1950. En octubre de 1951, el presidente Harry Truman nombró al general Mark Clark embajador ante el Vaticano, pero los protestantes desencadenaron tal tempestad que Truman, a petición del propio general, suspendió el nombramiento, hasta que el Senado decidiera sobre la cuestión.

La posición de la Iglesia norteamericana en los temas internacionales

La poco amistosa actitud de muchos de sus conciudadanos, no impidieron a los católicos estadounidenses expresar su opinión en los temas internacionales. Al estallar la primera guerra mundial, la mayoría de los autores se pronunciaron, en los periódicos y revistas católicos, a favor de la neutralidad. Hubo incluso quienes, sobre todo en los estados del centro-oeste, tomaron partido por las potencias centrales. Los católicos de origen o de nacimiento irlandés estaba naturalmente en contra de los británicos; la German Catholic Centralverein expresó a Alemania, en 1914, el testimonio de su simpatía. Aunque algunos obispos, como el cardenal James Gibbsons de Baltimore, alabaron al presidente Woo-

drow Wilson, porque se negaba a intervenir en el conflicto europeo, la mayoría de los católicos americanos se oponían indudablemente a la política exterior del gobierno —que otorgaba su preferencia a los aliados— y, al parecer, la mayoría de ellos optaron, en las elecciones presidenciales de 1916, por el candidato republicano. Hubo, sin embargo, algunos destacados dirigentes católicos que exhortaron a sus correligionarios a no distanciarse de los sentimientos de sus compatriotas participando en los esfuerzos de unión germano-americanos o tomando posición en la lucha de los partidos políticos. Pero apenas los Estados Unidos entraron en guerra, todas las inclinaciones progermanas quedaron anegadas bajo una oleada de patrioterismo.

Acabada la guerra, los católicos norteamericanos eran, en general, contrarios a la política de paz de Wilson, en parte porque éste se negaba a abogar por la independencia de Irlanda. Los católicos adujeron también numerosas razones contra la proyectada entrada de los Estados Unidos en la Liga de Naciones y, con la mayoría de sus conciudadanos, buscaron refugio en el aislacionismo. No obstante, algunos hombres destacados, como el padre John A. Ryan, el juez Martin T. Marton y el profesor Carlton J.H. Hayes, fundaron en 1927 la Catholic Association for Internacional Peace, para ilustrar «a todos los hombres de buena voluntad sobre su deber» de trabajar en pro de la paz mundial promoviendo la justicia y el amor. La asociación propugnó numerosas medidas que más tarde se implantaron de hecho, por ejemplo la asistencia técnica y la ayuda a los países extranjeros. Desde el primer gobierno de Wilson al segundo de Roosevelt, los católicos norteamericanos instaron incansable e inútilmente para que Estados Unidos interviniera en México en favor de la Iglesia perseguida.

Ya antes de que estallara la segunda guerra mundial, los obispos norteamericanos ayudaron, a instancia de la jerarquía alemana, a cuantos se veían obligados a huir de Alemania ante la persecución nacionalsocialista. Para mejor desarrollar esta ayuda, fundaron el Catholic Committee for Refugees and Refugee Children. En 1940 fundaron además el Bishops' War Emergency and Relief Committee y llevaron a cabo una colecta especial en todas las iglesias para apoyar al organismo. Al año siguiente pu-

sieron en marcha las colectas anuales en el domingo *Laetare* para recabar fondos en pro de las víctimas de la guerra de 15 países y de todos cuantos, procedentes de diversos lugares, habían buscado refugio en Europa y en el Oriente medio. En 1942, los obispos crearon también los War Relief Services, que al año siguiente obtuvieron autorización para ingresar en el National War Fund, del que recibieron ayudas financieras hasta 1947. Al mismo tiempo, el episcopado mantuvo en vigor la colecta del domingo *Laetare,* con la intención de financiar tareas puramente religiosas, entre las que se hallaban las especiales peticiones de ayuda de la Santa Sede, así como de numerosos obispos e instituciones católicas extranjeras. En 1947 ampliaron aún más su petición anual de limosnas, para apoyar los amplios programas de ayuda en ultramar, y los proyectos de rehabilitación y de nuevo asentamiento que estaban llevando a cabo los War Relief Services. Ya antes de la suspensión de las hostilidades habían iniciado los War Relief Services sus actividades en los países de Europa, África y Asia liberados de las potencias del Eje. Poco después de la guerra, sus programas de asistencia abarcaron también a las naciones hasta entonces enemigas: Alemania, Austria, Hungría y Japón. Con todo, las acciones de auxilio que habían empezado a desarrollarse en Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania y Yugoslavia fueron prohibidas por los regímenes comunistas de estos países. Aunque inicialmente los War Relief Services habían sido pensados como una institución para un tiempo limitado, más tarde pudo comprobarse que su necesidad era permanente. Por consiguiente, en 1955 se cambió su nombre por el de Catholic Relief Services of the NCWC. Dadas sus buenas relaciones con las autoridades locales intermedias y su cada vez más amplia red de programas de ayuda, estos Servicios Católicos estaban excelentemente preparados para obtener el máximo beneficio posible de los excedentes alimentarios que el gobierno norteamericano puso a su disposición, en los años cincuenta, con destino a países del tercer mundo. Estos servicios se encargaban también de distribuir las ropas que los católicos entregaban para este fin en la colecta anual del día de acción de gracias. A finales de 1963, los Catholic Relief Services habían enviado por barco a otros países alimentos, vestidos, medicinas y otros bienes por un peso total de

5 600 000 toneladas y un valor conjunto estimado en 125 millones de dólares. Las entregas se hacían tanto a personas concretas necesitadas como a las instituciones. Las acciones de ayuda alcanzaron a más de 400 000 fugitivos establecidos en los Estados Unidos o en otros países receptores. Para entonces, la organización había ampliado sus actividades a más de 70 países, sobre todo a los nuevos estados independientes de África y a los países subdesarrollados de Iberoamérica. En la nueva etapa pusieron mayor énfasis en la asistencia técnica y promovieron proyectos de autoayuda, encaminados a eliminar las injusticias sociales, las defectuosas situaciones económicas, la enfermedad y la ignorancia. De este modo, los Catholic Relief Services se convirtieron en la mayor organización voluntaria y privada de ayuda norteamericana a países extranjeros.

Los católicos estadounidenses testificaron su sentido de la responsabilidad frente a otros países también de la promoción de las misiones extranjeras, mediante el envío tanto de personal como de ayudas financieras. Antes de la primera guerra mundial era escaso el número de misioneros de este país en el extranjero. La primera congregación religiosa fundada en Estados Unidos con la finalidad de evangelización fue la Catholic Foreign Mission Society of America, más conocida bajo el nombre de Misioneros de Maryknoll. Creada por James A. Walsh y Thomas F. Price, y favorecida por los obispos norteamericanos, fue aprobada *ad experimentum* por Pío X ya en el año 1911. Con todo, hasta el año 1918 no se pudo llevar a cabo la primera expedición de un grupo de estos misioneros, bajo la dirección de Price, con destino al sur de China. En los años de postguerra, numerosas órdenes y congregaciones religiosas, y más en particular la Compañía de Jesús, enviaron hombres y mujeres a las misiones extranjeras. En 1958, el cardenal Richard Cushing, arzobispo de Boston, fundó la Missionary Society of St. James the Apostle, para el restablecimiento y la conservación de la fe en Iberoamérica; su reclutamiento procedía de sacerdotes del clero diocesano que se ofrecían voluntariamente por un período de cinco años y deberían desarrollar un género de vida de comunidad parroquial entre los pobres. Al cabo de cinco años, había ya 93 sacerdotes de 19 diócesis diferentes trabajando en los países anglófonos. Ya antes, en

1950, el Gral, movimiento internacional de mujeres católicas, había iniciado cursos regulares de formación para el apostolado de los misioneros seglares. En 1960 se aprobó una organización de hombres y mujeres seglares, bajo el nombre de Papal Volunteers for Latin America. En el plazo de tres años el número de estos voluntarios ascendía a 245; no percibían remuneración por su trabajo, concertado en general por períodos trianuales. Su actividad se extendía a 12 países De ordinario eran los obispos locales quienes solicitaban su colaboración, centrada especialmente en el campo de la educación, la medicina y el trabajo social.

El año 1966 el número de sacerdotes, hermanos, hermanas y seglares de ambos sexos que desempeñaban actividades misioneras en numerosos países de África, Asia e Iberoamérica se elevaba a 9303. Los católicos norteamericanos socorrieron también, con abundantes limosnas, tanto a las órdenes misioneras como a la Obra pontificia para la difusión de la fe. En 1919 la suma total de esta ayuda alcanzó un millón de dólares. En 1966, sólo la cifra destinada a la Obra pontificia se acercó a los 16 millones de dólares.

Los movimientos seglares

En los decenios siguientes a la primera guerra mundial, los seglares comenzaron a desplegar un mayor nivel de actividad en la Iglesia. En 1920 se fundaron —a la sombra de la National Catholic Welfare Conference— el National Council of Catholic Men y el National Council of Catholic Women, como agrupaciones de las organizaciones parroquiales, supraparroquiales, diocesanas, estatales y nacionales. En 1965 pertenecían al National Council of Catholic Men cerca de 10 000 asociaciones, con un número total de miembros que superaba los 9 millones. El National Council of Women agrupaba 14 000 organizaciones, con cerca de 10 millones de afiliadas. Estas organizaciones cupulares crearon un programa de vasto alcance para la espiritualidad, la información, las actividades cívicas y sociales, la vida familiar, la juventud y los temas internacionales. Prestaron también ayuda a las organizaciones asociadas para la planificación y realización

de programas locales. En la mayoría de los lugares funcionaron a través de las asociaciones diocesanas, tanto masculinas como femeninas. Las asociaciones nacionales representaban a los seglares católicos ante otras organizaciones nacionales e internacionales, en las asambleas religiosas y profanas y, finalmente, también en los comités de los congresos. Al Consejo de hombres se le confió la responsabilidad de todos los programas católicos de radio y televisión, que figuraban en la red de emisoras de alcance nacional. El programa más conocido fue el llamado «Hora católica», difundido desde 1930 por la National Broadcasting Company. En 1971 se unieron las dos asociaciones, para formar el National Council of Catholic Laity.

Hubos dos movimientos especializados de seglares que alcanzaron importancia nacional. La Cana Conference comenzó como una serie de ejercicios dirigida por el padre John P. Delaney, S.I. en St. Louis en 1944. Estos encuentros, que eran menos formales y más distendidos que los ejercicios espirituales estrictamente dichos, tenían la intención de aplicar los principios religiosos a los aspectos profanos de la vida matrimonial, de tal modo que los norteamericanos del siglo XX pudieron asimilarlos con facilidad. Estos encuentros hacían fluir también el sentido comunitario y desembocaron en la formación de los clubs Cana para el estudio y la oración regular en las casas de los interesados, contando con la presencia de un capellán. Otro de sus resultados fue la participación en el apostolado social de amplio alcance. En la mayoría de las diócesis se nombraron dirigentes para la vida familiar, y los sacerdotes y laicos ganados para la causa de la implantación y difusión de este movimiento alcanzaron varios millares. Se difundieron también numerosas Pre-Cana Conferences para novios. Para las personas viudas se crearon las Naim-Conferences (llamadas también Post-Cana Clubs). Otra forma de organización fue la constituida por la Bethany Conference para personas solteras.

Una tarea similar desempeñaba el Christian Family Movement, iniciado en Chicago por un grupo de Acción católica masculina y transformado en 1947, bajo la dirección de los esposos Patrick Crowley, en una organización para parejas matrimoniales.

Las unidades de base estaban formadas por cinco o seis ma-

trimonios, generalmente de la misma parroquia, que se reunían en la casa de algunos de ellos y estructuraban programas de análisis y acción en el ámbito del apostolado seglar. Estas unidades conocieron rápida difusión. En 1963 había más de 40 000 parejas trabajando activamente en Estados Unidos y Canadá. Los grupos se reunían una vez cada dos semanas. Es probable que exista un número parecido en otros países. En 1949 se constituyó un comité nacional de coordinación, con sede en Chicago, para intercambiar ideas y experiencias mediante algunas publicaciones y para estructurar programas anuales. A los miembros de cada grupo se les encargaba observar un aspecto concreto de la vida familiar, cultural, política, económica o internacional, formarse una opinión sobre la calidad humana y cristiana del tema y establecer la línea de acción que podrían desarrollar las parejas, a nivel individual o colectivo. La mayoría de los participantes se interesaban sobre todo por los problemas estrictamente familiares, por ejemplo la rápida curva ascendente de la tasa de divorcios a nivel nacional.

Entre las restantes organizaciones de la Acción católica que iniciaron sus trabajos después de la segunda guerra mundial en los Estados Unidos, merecen citarse los Young Christian Workers y los Young Christian Students, creados a tenor de los respectivos modelos europeos. En este mismo espacio de tiempo el movimiento de los ejercicios espirituales permitió una profundización de la vida espiritual de los seglares en el seno de sus actividades profesionales civiles. Florecieron también asociaciones profesionales católicas de los más variados tipos.

El periodismo

La prensa católica conoció una notable expansión después de la primera guerra mundial. La propiedad de la mayoría de los periódicos pasó de los seglares a las diócesis. Pero incluso cuando un semanario diocesano se presentaba como «órgano oficial» o como «la voz» de las autoridades religiosas locales, se establecía una clara diferencia entre lo que era postura en nombre de la autoridad de la Iglesia o simple opinión de los editores.

Surgieron también cadenas de diarios católicos. El periódico «Catholic Register», que inició en 1924 la tirada de una edición de alcance nacional, publicó en 1929, en Denver, bajo la dirección de monseñor Matthev J.W. Smith, su primera edición para otra diócesis. En el espacio de 9 años este sistema se difundió hasta alcanzar 19 ediciones con una tirada de 400 000 ejemplares. En 1964, las ediciones eran ya 33, con un total de 778 196 ejemplares. La hoja «Our Sunday Visitor», fundada en 1912 por el padre (y más tarde obispo) John Francis Noll, de Fort Wayne (Indiana), con una finalidad básicamente apologética, como reacción contra los periódicos anticatólicos y prosocialistas, inició en 1937 la publicación de una edición para otra diócesis; en 1964 lanzaba ya 11 ediciones diocesanas, además de una edición nacional canadiense y otra de noticias nacionales, con una tirada total de 892 148 ejemplares. También aparecieron otras cadenas, aunque de menor alcance, en Ohío y Wisconsin. En 1969 las publicaciones diocesanas de carácter local eran 89, con una tirada total de 4 229 065 ejemplares.

El diario católico de mayor tirada en inglés fue, en los Estados Unidos, «Tribune», fundado en Dubuque (Iowa), en 1920, por Nicholas E. Gonner y trasladado dos años más tarde a Milwaukee. Su orientación era marcadamente apologética. A la muerte de Gonner, el periódico fue adquirido por un grupo en el que figuraba el editor William George Bruce, quien lo dirigió hasta 1942. Otro periódico católico fue el «Sun Herald», publicado a partir de 1950 en Kansas City (Missouri) por un grupo de seglares, bajo la dirección de Robert Hoyt. Con todo, el insuficiente número de suscriptores obligó a suspender la publicación ya al año siguiente. Algunos hombres del mismo grupo iniciaron en 1964 el «National Catholic Reporter». Este semanario adquirió muy pronto prestigio entre los círculos liberales católicos, porque daba con gran imparcialidad y con interpretación crítica las noticias religiosas. Esta actitud le mereció incluso una severa advertencia —aunque sin resultado— por parte del obispo de Kansas City.

Para poder suministrar a las publicaciones católicas noticias sobre temas nacionales e internacionales, se fundó en 1920 el NCWC News Service. Para ello se hizo con los servicios de una

pequeña agencia, que hasta entonces había sido dirigida por la Catholic Press Association of the United States and Canada. Creó además un servicio de ultramar, contrató corresponsales en casi todas las partes del mundo, consiguió suscriptores en 65 países y suministró servicios para artículos editoriales, fotografías, radio y, al fin, también para la televisión y algunas otras secciones. La Catholic Press Association, fundada en 1911, que celebraba una asamblea anual, publicó una revista mensual y un «Libro del año», de tipo histórico, y promovió el aumento de las tiradas y las secciones de anuncios. Apoyó, además, algunos sectores muy concretos de la prensa de Iberoamérica, y de forma muy generalizada, la prensa misionera.

Durante este período aparecieron y desaparecieron varios periódicos en lengua no inglesa. De entre las publicaciones alemanas, algunas se prolongaron incluso después de la primera guerra mundial, por ejemplo el importante diario «America», de St. Louis, que se mantuvo en el mercado hasta el año 1924. En 1936 había todavía 23 periódicos católicos en alemán, pero durante la segunda guerra mundial desaparecieron o bien se publicaron en inglés, como en el caso del «Wanderer» de St. Paul. De los diez periódicos en lengua polaca existentes en 1940, todos ellos suspendieron su salida en la época siguiente, a excepción del «Dziennik Chicagoski» («Polist Daily News»), fundado en 1890 por los padres resurreccionistas, que ofrecía noticias locales, nacionales e internacionales. También suspendieron su publicación después de la segunda guerra mundial dos semanarios italianos: «La Voce del Popolo», fundado en 1910 por los barnabitas de Detroit, y «Il Crociato», creado en 1933 en la diócesis de Brooklyn. Hubo también publicaciones en castellano, apoyadas por la Iglesia católica, y en algunas lenguas eslavas, además del polaco. En 1963 las publicaciones católicas en lenguas no inglesas eran 13, con una tirada total de 195 434 ejemplares.

Aparte las revistas católicas, florecieron también las dedicadas a las misiones, tanto nacionales como extranjeras. «Extension», el órgano de la Catholic Church Extension Society (fundada en 1906) llevaba mensualmente, en 1963, a 400 000 lectores no sólo noticias sobre la obra misionera puesta en marcha por la sociedad en Estados Unidos, sino también artículos de interés general.

La primera revista íntegramente dedicada a temas misionales fue fundada por los misioneros de Maryknoll, con el título de «Field Afar», que más tarde se cambió por el de «Maryknoll». En los años sesenta alcanzó una tirada de 300 000 ejemplares.

En esta época coexistían entre sí revistas fundadas antes de la primera guerra mundial con otras de nueva creación. El órgano de la tercera orden de san Francisco, el «St. Antony Messenger», inició su publicación en 1893 y se convirtió en la revista predilecta de las familias. En 1960 alcanzaban los 330 000 ejemplares. Los más antiguos periódicos católicos todavía existentes en esta época fueron el «Catholic World» de los paulistas, que intentaba establecer contactos entre la fe y la sociedad norteamericana, y «Ave Maria», de la Congregación de la Santa Cruz, guiada por la intención de dar una configuración cristiana a la vida familiar. De entre los restantes órganos de órdenes y congregación religiosas de amplia difusión, merecen citarse: el «Messenger of the Sacred Heart» (1866, jesuitas), el «Liguorian» (1913, redentoristas), «Sign» (1921, pasionistas) y la «Voice of St. Jude» (1934), llamado más tarde «U.S. Catholic» (claretianos). Los dos semanarios de formación de opinión más importantes fueron «America» (iniciado en 1909 y editado por los jesuitas) y «Commoweal» (iniciado en 1924 y dirigido por un grupo de seglares). Los dos intentaban analizar los problemas contemporáneos y los culturales desde la perspectiva católica. El «Catholic Digest» tenía en 1964 una tirada de 650 000 ejemplares. En aquel mismo año se publicaban, bajo patrocinio católico, 59 revistas para consumidores, con una tirada total de 7 042 996 ejemplares, 50 para profesionales y hombres de negocios (tirada de 455 931 ejemplares), 241 que no admitían anuncios (tirada de 12 934 017 ejemplares) y, en fin, 24 revistas en lenguas no inglesas, con una tirada total de 228 988 ejemplares. En el quinquenio siguiente, estas cifras sufrieron un rápido deterioro. Con todo, la tirada conjunta de las publicaciones católicas de los Estados Unidos alcanzaba el año 1969 la cifra de 25 599 756 ejemplares.

El año 1964, casi la mitad de las universidades y los colegios católicos ofrecían, en una u otra forma, cursos de periodismo como especialidad académica. El único colegio íntegramente dedicado al periodismo fue el fundado en 1915 en la universidad

Marquette de Milwaukee. Más tarde, hubo otras instituciones católicas que ofrecieron estudios universitarios sobre los medios de comunicación colectiva. Con el paso del tiempo, son cada vez más numerosos los cursos de radio y televisión. En los programas universitarios figuraban cursos técnicos, tanto teóricos como prácticos, sobre los diversos medios de comunicación, junto a cursos teóricos sobre su función y significación en la sociedad moderna y sobre su ética profesional.

Las estadísticas demuestran que el movimiento de distanciamiento de los católicos respecto de su Iglesia comenzó a ganar importancia ya antes del año 1968, fecha de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI. Un conocido sociólogo religioso ha atribuido el retroceso de las formas tradicionales de las prácticas religiosas, por ejemplo la asistencia a la misa dominical, a la enérgica repulsa con que muchos católicos recibieron la doctrina contenida en este documento pontificio sobre el control de la natalidad. Otros analistas opinan que este retroceso se debe a un conglomerado de factores de muy diverso origen y alcance: el creciente secularismo, el exagerado personalismo, la permisividad que invade amplias esferas de la vida, el libertinismo y antinomismo, la actitud opuesta al *establishment* y el indiferentismo religioso que caracteriza, desde los primeros años sesenta, la mentalidad de los Estados Unidos y de otros países del mundo libre. La pérdida de respeto a la autoridad del papa y de los obispos debe atribuirse al hecho de que algunos teólogos se han distanciado, a veces de forma clamorosa, de las declaraciones del magisterio. Las más importantes comunidades protestantes norteamericanas han experimentado un retroceso parecido. Sólo las pequeñas agrupaciones fundamentalistas y las sectas pentecostalianas, que se apoyan en revelaciones especiales o imponen altas exigencias a sus seguidores, han aumentado de forma singular. Aunque, en términos generales, los católicos norteamericanos recibieron con aplauso las doctrinas y reformas del concilio Vaticano II, no se han cumplido las esperanzas de un nuevo renacimiento de la Iglesia norteamericana en la época postconciliar.

Población

Entre 1911 y 1961, la población total de Canadá pasó de 7 206 643 a 18 238 247 habitantes (23 millones en 1976). En este espacio de tiempo la población católica aumentó de 2 841 881 (39,4 por 100 de la población total) a 8 342 826 (45,7 por 100). De todas formas, la distribución de esta población no es homogénea. El 56 por 100 de los católicos viven en una sola provincia: la de Quebec. En 1951, cuando los católicos constituían el 44,7 por 100 de la población canadiense total, su distribución alcanzaba los siguientes porcentajes sobre la población en las distintas provincias: 88,0 en Quebec, 50,6 en Nueva Brunswick, 45,5 en la isla del Príncipe Eduardo, 40,6 en el Territorio del Noroeste, 34,0 en Nueva Escocia, 33,6 en Terranova, 28,5 en Saskatchewan, 28,3 en Manitoba, 25,7 en Ontario, 23,8 en Alberta, 20,9 en Yucón y 15,0 en Columbia británica. Este mismo año, la distribución por nacionalidades daba las siguientes cifras: 66,7 franceses, 7,9 irlandeses, 5,9 ingleses, 3,5 ucranianos, 2,9 escoceses, 2,6 polacos, 2,5 alemanes, 2,2 italianos, 1,4 indios aborígenes y 4,4 de otras nacionalidades. Dentro de cada nacionalidad, el porcentaje de católicos era el siguiente: el 96,7 de los franceses, el 34,5 de los irlandeses, el 10,2 de los ingleses, el 56,0 de los ucranianos, el 11,8 de los escoceses, el 74,8 de los polacos, el 24,7 de los alemanes, el 89,6 de los italianos y el 53,5 de la población india aborigen.

Organización

En 1914 había 10 archidiócesis, 25 diócesis, 5 vicariatos apostólicos, un obispo ruteno y una prefectura apostólica. Medio siglo después, se contaban 15 archidiócesis de rito latino (14 provincias eclesiásticas además de Winnipeg), una provincia de rito ucraniano-bizantino, 40 diócesis, 3 eparquías y 8 vicariatos apostólicos.

Los centros escolares católicos primarios y secundarios mantienen con las autoridades estatales relaciones que varían de una a otra provincia. En la provincia de Quebec los centros católicos se consideran instituciones públicas y son financiados con los fondos generales, pero están sujetos al control de los comités católicos y protestantes del Council of Public Instruction. En consecuencia, los dos sistemas se han desarrollado con una cierta independencia mutua: el sistema católico ha seguido la tradición educativa francesa, mientras que el protestante se aproxima más a la tradición inglesa. Las escuelas privadas o independientes tenían en Quebec mayor importancia que en las restantes provincias. Los centros de mayor significación fueron los colegios clásicos, que impartían una enseñanza de 8 años de duración. Se ingresaba en ellos una vez concluidos los estudios primarios y estaban divididos en dos niveles, de cuatro años cada uno. Al final, se concedía el grado de bachiller. En 1965 existían 32 colegios de estudios clásicos para muchachos y 9 para muchachas, todos ellos vinculados a la Universidad Laval. Había otros 27 colegios para hombres y 6 para mujeres coordinados con la Universidad de Montreal.

También Terranova contaba con un sistema de escuelas confesionales estatales. Aquí, cada una de las cinco grandes confesiones dirigía sus propios centros, bajo la inspección de un superintendente, responsable ante el ministro de educación de la provincia. Todos los centros seguían el mismo plan de estudios.

En Ontario, Saskatchewan y Alberta, la primera escuela abierta en un municipio y sostenida con fondos públicos debía ser siempre estatal, accesible a todos los niños. La ley escolar permitía, con todo, a las minorías católicas o protestantes apartarse del sistema escolar estatal y fundar sus propias escuelas, con profesores propios. A estos centros se les daba el nombre de escuelas *separate*. Los residentes en el lugar podían determinar el sistema escolar que deseaban apoyar con sus impuestos. De ordinario, sus preferencias se inclinaban por el sistema escolar de su propia confesión. Tanto los centros estatales como los priva-

dos estaban sujetos a la jurisdicción de las autoridades educativas provinciales, que prestaban apoyo financiero a los dos sistemas. En Saskatchewan y Alberta las escuelas católicas separadas únicamente podían erigirse en las grandes ciudades, donde los católicos alcanzaban cifras de suficiente importancia. En Ontario, las escuelas separadas sólo podían ofrecer los ocho cursos elementales y los dos primeros del nivel secundario. Por consiguiente, los católicos se vieron en la precisión de abrir centros privados para los tres últimos cursos del nivel secundario.

En las provincias costeras (Nueva Brunswick, Nueva Escocia, Isla del Príncipe Eduardo), así como en Manitoba, la ley sólo permitía escuelas estatales, pero en virtud de «pactos entre caballeros» *(gentlement's agreements)* existían también, dentro del sistema educativo estatal, escuelas católicas en inglés y francés en aquellas regiones en que existían numerosos católicos anglófonos y francófonos. Fuera de las regiones francófonas de Manitoba (por ejemplo en St. Boniface), los católicos, además de los impuestos generales para el mantenimiento del sistema escolar del Estado, tenían que afrontar otros gastos para sus escuelas privadas o parroquiales.

También en la Columbia Británica existía un sistema estatal único. Estos centros no podían bajo ninguna circunstancia ser confesionales; los católicos estaban, por tanto, obligados a mantener sus propias escuelas, además de las del Estado, a través de los impuestos generales. En los territorios de Yucón y del noroeste se habían creado —gracias a la colaboración de las autoridades estatales y locales con los gremios confesionales— sistemas en los que los centros católicos primarios que atendían a la escasa población de indios, esquimales y blancos recibían pleno apoyo financiero del gobierno y de las autoridades locales.

En 1962, había 13 universidades y colegios católicos facultados para conceder grados académicos. Asistían a estos centros cerca de 25 000 alumnos, a los que deben añadirse otros 10 000 de los colegios vinculados a ellos, sobre todo en Quebec. Este número total de 35 000 significaba casi el 30 por 100 del número total de alumnos matriculados en los colegios y las universidades canadienses.

Todas estas instituciones estaban radicadas en el este, pero

existían entre ellas grandes diferencias en cuanto a la importancia y la capacidad. En las provincias costeras, estos centros eran nueve; el mayor de todos ellos era la St. Francis Xavier University de Antigonish (Nueva Escocia), puesta bajo el amparo de la diócesis, que había conquistado prestigio internacional por sus investigaciones sobre cooperativas y sobre la formación de adultos. En la provincia de Quebec, la Université de Montréal, vinculada durante 40 años a la Université Laval de la ciudad de Quebec, fue elevada en 1920 a la categoría de institución independiente, en virtud de un documento del gobierno de la provincia. En 1945 se extendió un documento similar en favor de la Université de Sherbrooke. En Ontario, los oblatos del inmaculado corazón de María crearon la University of Ottawa, que fue la primera universidad bilingüe del Canadá. El Colegio de St. Michael, dirigido por los padres basilianos, quedó vinculado a la University of Toronto; fue el primer colegio católico de las ciencias del espíritu que adoptó esta normativa, en virtud de la cual conservaba cierto grado de independencia, pero sólo podía extender sus títulos y diplomas a través de la universidad. La Assumption University de Windsor, también dirigida por los padres basilianos, obtuvo en 1953 su independencia, pero diez años más tarde decidió renunciar a la facultad de conceder grados académicos (a excepción de los de teología), para poder entrar en colaboración con la recién fundada y aconfesional universidad de Windsor. La Laurentian University de Sudbury, fundada como tal en 1960, había sido anteriormente, desde 1913, un colegio dirigido por los jesuitas y se unió formalmente con la Huntington University, institución de la United Church of Christ.

En el Canadá occidental no había colegios ni universidades católicas independientes, porque los legisladores se negaron a permitir la existencia de más de un centro en cada provincia facultado para impartir grados académicos. Con todo, los basilianos y los jesuitas crearon colegios, unidos, bajo diversas fórmulas, a las universidades provinciales, a veces en calidad de centros filiales. En el ámbito de los estudios superiores, estas dos órdenes religiosas buscaron nuevas fórmulas de colaboración con las universidades no católicas, debido a las ventajas tanto educativas como económicas que se derivaban de este tipo de vinculación.

El impulso teórico del movimiento social católico canadiense procedió de diversas fuentes. Además de las encíclicas papales, abordaron también el tema de las cuestiones sociales las cartas pastorales de los obispos. En los primeros años del siglo XX estas cartas se centraban sobre todo en los problemas relacionados con la agricultura y la vida campesina, pero en los decenios siguientes se abordaron ya también los relativos a la industrialización y el mundo del trabajo obrero. En 1950, los arzobispos y obispos de la provincia estatal de Quebec publicaron una pastoral conjunta, con el título de *El problema laboral a la luz de la doctrina social de la Iglesia.* En ella tomaban posiciones muy progresistas en algunos puntos concretos, por ejemplo respecto de la cogestión de los trabajadores en la dirección de una empresa. Hubo, además, dos instituciones privadas que proporcionaron un fuerte estímulo teórico: la École Sociale Populaire, fundada en 1911, promovió los estudios sociales, editó publicaciones y apoyó, desde 1920, las Semaines Sociales du Canada, de periodicidad anual, que reunía a las personalidades más destacadas en el ámbito de la doctrina y de la acción social, para deliberar en común sobre las tareas más importantes. También aportó importantes contribuciones las Écoles des Sciences Sociales, fundadas en 1932, como sección de la universidad de Laval.

Los sindicatos de obreros (de carácter local) organizados en algunas regiones de la provincia de Quebec por sacerdotes y seglares, sobre bases formalmente católicas, se agruparon en 1921 para constituir la Confédération des Travailleurs Catholiques du Canada. En sus inicios, se permitía la afiliación de no católicos, pero les estaba vedado la asunción de cargos. Esta limitación fue suprimida poco a poco. Cada sindicato tenía un capellán (un sacerdote católico), que al principio estaba facultado para poner en conocimiento de los obispos aquellas resoluciones que, en su opinión, fueran contrarias a la doctrina social de la Iglesia. En la práctica, los capellanes usaron muy raras veces esta facultad y, al final, quedaron reducidos a la categoría de simples asesores morales, que asistían a todas las asambleas y podían emitir en

ellas su propio punto de vista, pero sin derecho a voto. En su constitución original, la Confédération hacía confesión explícita de su fidelidad a la doctrina social de la Iglesia católica, pero en 1960 se suprimieron las vinculaciones de tipo confesional, sustituyendo la mención de la Iglesia católica por la de «principios cristianos». También se modificó el nombre de la institución, que pasó a llamarse Confédération des Syndicats Nationaux. Desde los últimos años treinta, las filas de los sindicatos católicos acogen a cerca de la tercera parte de todos los sindicatos de la provincia de Quebec; el resto se reparte principalmente entre los sindicatos (internacionales) norteamericanos. De todos modos, la Confédération ejerció sobre el movimiento obrero en general, y sobre la legislación laboral en particular, una influencia superior a su fortaleza numérica, debido probablemente a su proyección social e ideológica.

Hubo también un movimiento católico ilustrado dirigido expresamente a los trabajadores del campo. En 1924, cerca de 2400 granjeros, reunidos en la ciudad de Quebec, fundaron la Union Catholique des Cultivateurs. Esta organización defendía y promovía los intereses generales de la población campesina, sobre todo en el ámbito de la enseñanza. En los años cincuenta se crearon también sindicatos campesinos, para poder organizar a nivel colectivo las ventas de los productos de las granjas. En 1965 el número de los sindicatos locales era de casi 700, con más de 50 000 afiliados, sobre un posible número total de 65 000 a 70 000 trabajadores del sector. Al igual que en los sindicatos de obreros, también aquí la función del capellán evolucionó desde la de participante dotado de autoridad propia a la de consejero moral o abogado. En ningún caso, estas organizaciones campesinas suprimieron la palabra «católico».

Los industriales y empresarios católicos no contaron con una organización permanente hasta la fundación, en 1943, de la Association Professionnelle des Industries. Su objetivo consistía en la defensa de los intereses de los directivos y en la promoción de un orden social cristiano. En 1965 contaba con unos 500 afiliados, la mayoría de ellos pertenecientes a pequeñas y medianas empresas. A pesar de su limitación numérica, ha desempeñado un papel destacado, gracias sobre todo a la colaboración

con otros grupos. Esta colaboración dirigía la atención de los cuadros directivos a las necesidades de la clase trabajadora y a los problemas humanos de la vida empresarial. La Association se convirtió también en miembro activo de la Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise.

XXIII. LAS IGLESIAS DE ASIA, ÁFRICA Y OCEANÍA

Por Joseph Metzler

Profesor en Roma

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: *Acta Apostolicae Sedis* (abreviado: AAS), 1940-1978; A. REUTER, O.M.I., *Summa Pontificia*, Ratisbona 1978; J. GLAZIK, M.S.C., *Päpstliche Rundschreiben über die Missionen von Leo XIII. bis Johannes XXIII*, Münsterschwarzach 1961; E. MARMY - I. AUF DER MAUR, *Geht hin alle Welt. Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII*, Friburgo de Suiza 1961; STREIT-DINDINGER, *Bibliotheca Missionum* (abreviado: BM), continuada por P.J. ROMMERSKIRCHEN, O.M.I., y P. METZLER, O.M.I., XXII y XXIII (parte fundamental y parte general); XXVII (bibliografía sobre las misiones de la India, 1910-1946); XXVIII (bibliografía sobre las misiones del Asia meridional: India, Pakistán, Birmania, Ceilán, 1947-1968); XXIX (bibliografía sobre las misiones del sudeste asiático, 1910-1970); XXX (bibliografía sobre las misiones de Japón y Corea, 1910-1970); J. ROMMERSKIRCHEN, O.M.I., *Bibliografia Missionaria XIII-XLI; Bibliografia Missionaria (suplemento):* Quaderno n.º 1-20, *Documenti e problemi missionari;* J. BECKMANN, S.M.B., *Weltkirche und Weltreligionen. Die religiöse Lage der Menschheit*, Herder-Bücher, vol. 81, Friburgo de Brisgovia 1960; T. SCALZOTTO, *I Papi e la Sacra Congregazione per l'Evangelizzaziones dei Popoli o «de Propaganda Fide» da Benedetto XV a Paolo VI: Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 Jahre im Dienste der Weltmission 1622-1972*, III/2, Friburgo 1976, 253-302; J. METZLER, O.M.I., *Präfekten und Sekretäre der Kongregation in der neuen Missionsära (1918-1972):* l.c., 303-353; A. REUTER, O.M.I., *De nova et novissima S. Congregationis de Propaganda Fide ordinatione a Summis Pontificibus S. Pio X et Paulo VI instaurata*, l.c. 354-381; B. JACQUELINE, *L'organisation interne du dicastère missionnaire après 350 ans*, l.c. 382-412; G. ZAMPETTI, S.D.B., *Le Pontifice Opere Missionarie*, l.c. 413-449; A. SEUMOIS, O.M.I., *La S.C. «de Propaganda Fide» et les études missionnaires*,

l.c. 450-463; J. METZLER, O.M.I., *Tätigkeit der Kongregation im Dienste der Glaubensverbreitung 1922-1972. Ein Überblick*, l.c. 464-577; W. BÜHLMANN, O.F.M. Cap., *Epilogo. Passato e futuro della evangelizzazione*, l.c. 578-614; J. METZLER, O.M.I., *L'organizzazione dell'attività missionaria*, «Via, Verità e Vita. Rivista Catechistica» XVI, Roma 1968, 79-88; G.-B. REGHEZZA, *La Cooperazione Missionaria*, Roma 1977; Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o «de Propaganda Fide», «Annuario» 1976, Roma 1977; id., «Annuario» 1977, Roma 1978; T. SCALZOTTO (dir.), *La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli nel Decennio del Decreto «Ad Gentes»*, Roma 1975.

Una exposición, aunque no fuera más que aproximadamente completa, de la evolución de las jóvenes Iglesias desde mediados del siglo XX[1] hasta nuestros días exigiría varios volúmenes. La documentación existente en el archivo misional de la Congregación para la evangelización de los pueblos —o *de Propaganda Fide*, como rezaba su antiguo título— de Roma, así como en los archivos de las diferentes órdenes, congregaciones y sociedades misioneras y, no en último término, en los de las mismas iglesias aquí reseñadas, es prácticamente inagotable. Resulta, pues, de todo punto inevitable limitarnos a la exposición de los acontecimientos más destacados, procurando seleccionar aquellos que parecen reflejar mejor las características de la nueva era misional: final de la época colonial, creciente presencia de elementos nativos en las iglesias misioneras, entrega de la dirección eclesial en manos del clero indígena, establecimiento de la jerarquía eclesiástica ordinaria, nueva actitud de Roma frente a los problemas de los ritos de cada región, creación de delegaciones apostólicas y de nunciaturas, nueva valoración de las culturas y de las grandes religiones mundiales, nueva espiritualidad misionera y nueva formación de la conciencia misional en los llamados países cristianos. Aparte estos temas, figuran también en primer plano otras importantes cuestiones misionales que requieren una exposición más detallada, tanto en razón de su actual significación como debido al hecho de que constituyen elementos esenciales de una historia completa de las misiones. Entran en este apartado las ayudas al desarrollo, las actividades en los campos educativos y

1. En el tomo VIII de este *Manual de historia de la Iglesia* ha abordado ya el profesor Jakob Baumgartner el tema de *La expansión de las misiones católicas desde León XIII hasta la segunda guerra mundial*, p. 727-788

sociales, la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas indígenas, las investigaciones lingüísticas, el apostolado de la prensa, la promoción del arte y de la música indígenas, la vida intraeclesial de las comunidades, etc. Pedimos, pues, comprensión, por la concisión con que se rozan algunos temas y por las lagunas derivadas del escaso espacio de que disponemos. Invitamos, en fin, a tener en cuenta que la falta de perspectiva histórica inherente a la proximidad de unos hechos que se sitúan en el pasado inmediato pide la máxima prudencia a la hora de emitir un juicio de valor sobre los acontecimientos[2].

Las líneas maestras para el desarrollo de las jóvenes Iglesias han sido trazadas por los pontífices en sus encíclicas misionales[3], por la Congregación para la evangelización de los pueblos en sus más recientes instrucciones[4] y por las conferencias episcopales de los respectivos países. Está fuera de toda duda que ha sido precisamente el dicasterio misionero de la Curia, a veces minusvalorado y entendido como simple autoridad administrativa, el que ha tomado, en los últimos cincuenta años, iniciativas de amplio alcance y ha marcado el camino por las jóvenes Iglesias en su futura evolución. Justamente por ello, el concilio Vaticano II, durante el cual se dejaron oír en un primer momento las voces de algunos padres que pedían la supresión de esta Congregación, porque la consideraban, erróneamente, como un instrumento de colonización —la verdad es exactamente lo contra-

---

2. En el vol. III/2 de la *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Friburgo de Brisgovia 1976, 464-577, hemos expuesto con mayor detalle la evolución de las jóvenes Iglesias en el período comprendido entre 1922 y 1972 Pueden verse datos complementarios sobre el tema en las restantes colaboraciones de este volumen. Para la historia de la Congregación de Propaganda Fide, Pablo VI concedió permiso a los colaboradores para utilizar y valorar las fuentes del archivo de dicha Congregación, incluso aquellas que aún no eran accesibles a los investigadores (cf. *Memoria Rerum* III/1, XX-XXI). De este permiso expreso del papa se ha beneficiado también la presente exposición.

3. Cf. la bibliografía citada al principio del capítulo, en especial T. SCALZOTTO, *I Papi e la Sacra Congregazione* Para los pasajes correspondientes de las encíclicas misioneras, hasta Pablo VI, cf. también A. REUTER, *Summa Pontificia*, vol. II. Otros importantes documentos misionales, tanto papales como conciliares, en el apéndice III del vol. III/2 de la *Memoria Rerum*.

4. Publicadas en el *Suplemento* de la *Bibliografia Missionaria*. Se encuentran aquí, además, y a partir de 1961, los más importantes documentos de índole general del dicasterio romano para las misiones y los decretos publicados en el curso de cada año. Además, el apéndice III de la citada *Memoria Rerum* trae todas las instrucciones y los documentos pertinentes.

rio, ya que actuó desde sus orígenes, como una institución anticolonial[5]— no sólo ha confirmado, expresamente, sino que ha incluso ampliado las competencias de este dicasterio, si bien recomendando al mismo tiempo el oportuno y adecuado *aggiornamento*[6].

LAS IGLESIAS DE ASIA

El lejano Oriente

Tras la creación de una delegación apostólica (1922), la superación de las tensiones entre el clero extranjero y el chino, la entrega de la dirección de los asuntos eclesiásticos en manos del clero nativo, la eliminación del protectorado francés y la feliz solución de la apasionada controversia de los ritos[7], la iglesia misionera de *China* justificaba las más bellas esperanzas. El sínodo nacional chino de Shanghai (1924) parecía ser el primer paso hacia una nueva evolución. Fue, también, el fundamento de la joven iglesia de China. Pero este brillante futuro fue en principio dificultado y luego totalmente aniquilado por los acontecimientos políticos.

---

5. Cf. nuestro artículo en el «Rheinischer Merkur» de 26 de noviembre de 1976.

6. Una de las decisiones más importantes del concilio estipulaba que, en el futuro, «tengan parte activa y voto deliberativo en la dirección de este dicasterio representantes elegidos de todos los que colaboran en la obra misional: obispos de todo el orbe, una vez oídas las conferencias episcopales, y superiores de los institutos y directores de las obras pontificias» (decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, n.º 29). En los siguientes documentos pontificios: *Ecclesiae Sanctae*, de 6 de agosto de 1966 (AAS 58, 1966, 757-787), *Pro comperto sane*, de 6 de agosto de 1967 (AAS 59, 1967, 881-884) y *Regimini Ecclesiae Universae*, de 15 de agosto de 1967 (ibid. 885-928), se fijaba en 24 el número de estos *membra adiuncta* (16 obispos, de los que 12 deberían ser misioneros, 4 superiores generales de instituciones misioneras, 4 directores nacionales de obras pontificias). A ellos se añadía el secretario de la Congregación de Propaganda Fide. En cuanto miembros, tenían voz y voto en los *coetibus plenariis* de la Congregación, *in quibus res maioris momenti et naturam principii generalis habentes sint pertractandae (Pro comperto sane)*. Algunos autores, que se habían imaginado este consejo de los veinticuatro —que nunca ha existido como tal y, por lo demás se compone de 25 miembros— como una especie de «organización cupular» del Dicasterio misional romano, calificaron estas medidas postconciliares de «vaciamiento» del contenido de la decisión del concilio (cf. «Le missioni cattoliche» 97 [Milán 1968] 65-66, «Herder-Korrespondenz» 22 [Friburgo de Brisgovia 1968] 168-169). En realidad, debería revalorizarse la posición de los *membra adiuncta* y darles, en las sesiones plenarias, en las que deben tomarse las decisiones más importantes referentes a las misiones, el mismo derecho y el mismo voto que a los cardenales y los restantes miembros de la Congregación. Esta aclaración tiene importancia para la exacta comprensión del contenido de este capítulo.

7. Cf sobre este tema *Memoria Rerum* 472-476.

Ya la guerra chino-japonesa (1937-1941) había causado enormes daños a las misiones. Hasta diciembre de 1941, habían perdido la vida, víctimas de los comunistas, de las bandas de guerrilleros y de la soldadesca indisciplinada, un obispo, un prefecto apostólico, 66 sacerdotes y 9 religiosas. Aun así, durante estos años aumentó el número de fieles, hasta llegar en 1941, a los 3 128 157. El estallido de la guerra entre Japón y Estados Unidos, el 7 de diciembre de 1941, imprimió un giro radical a la situación. Casi todos los misioneros extranjeros fueron internados en campos de concentración. Las tres quintas partes de todo el personal dedicado en 1940 a la evangelización en China procedía del exterior. El 8 por 100 de este personal pertenecía a alguno de los bandos en guerra. Este conjunto de circunstancias hizo que el peso principal de la Iglesia misionera recayera sobre los hombros del clero chino.

A pesar de la caótica situación creada por la guerra y de las desventajas y daños derivados de este estado, Roma comenzó a dar los primeros pasos para el establecimiento de una jerarquía eclesiástica ordinaria en China. A principios de 1942 había en el país 88 vicariatos y 39 prefecturas apostólicas. Estas últimas fueron poco a poco elevadas a la categoría de vicariatos y encomendadas preferentemente al clero nativo. En 1946 había ya 28 prelados ordinarios chinos, de los que 21 eran obispos. El trabajo misional era desempeñado por 5005 sacerdotes (de ellos 2008 chinos), 1262 hermanos y 6138 religiosas. Había, además, 1037 seminaristas mayores, 3524 menores y 1590 en escuelas preparatorias. El personal misionero estaba auxiliado por 11 407 catequistas, de los que 6748 eran varones y 4659 mujeres, además de 7799 maestros y 5604 maestras. En el primer consistorio de la postguerra, celebrado el 18 de febrero de 1946, Pío XII elevó al cardenalato al vicario apostólico de Tsingtao, Thomas Tien Ken-sin, S.V.D.[8]. Era el primer cardenal de la historia china. A instancias del papa, el nuevo purpurado escribió un memorial sobre la situación y los problemas de la Iglesia de China. Este escrito constituyó el impulso definitivo para la creación de la jerarquía en el país. La resolución formal sobre este punto fue

8. AAS 38 (1946) 104.

adoptada por los cardenales de la Congregación de Propaganda Fide, en su sesión de 8 de abril de 1946 [9] y aprobada por el papa Pío XII en la audiencia del siguiente 11 de abril [10]. En virtud de esta decisión, se creaban 20 provincias eclesiásticas, los vicariatos y las prefecturas apostólicas pasaban a ser diócesis, 20 de ellas adquirían la categoría de archidiócesis y a los ordinarios se les nombraba obispos o respectivamente arzobispos. Un mes más tarde, se le confiaba al cardenal Tien el arzobispado de Pekín [11], cuya sede había quedado vacante en virtud de la renuncia, previa a la creación de la jerarquía, del obispo Paul-Léon-Cornélie Montaigne, C.M. Parecía, en efecto, conveniente que el primer cardenal chino ocupara también la sede de la capital de la nación. Este nombramiento significaba asimismo el traspaso de la archidiócesis de Pekín de manos de los lazaristas a las del clero chino. Roma tomó las medidas precautorias necesarias para que, por parte francesa, no se produjeran objeciones ni políticas, ni litúrgicas, ni económicas [12].

Dos nuevos acontecimientos, ambos ocurridos en 1946, revistieron especial significación para la iglesia misional china: la creación de la internunciatura, el 6 de julio, lo que implicaba el establecimiento de relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el gobierno de Pekín [13] y la canonización de 29 mártires chinos, muertos en la persecución del año 1900 [14]. El primer internuncio fue el arzobispo titular Antonio Riberi.

Las estadísticas de la Iglesia misional china referidas al año 1948 ofrecen el siguiente cuadro: 3 276 282 católicos, 3015 sacerdotes extranjeros y 2676 chinos, 632 hermanos chinos y 475 extranjeros, 1112 religiosas nativas y 2351 extranjeras, 216 hospitales, 254 orfanatos, 4446 escuelas de diversos grados.

En el período siguiente, llevó Roma adelante, y de forma cada vez más acentuada, su política de poner en manos de prelados

9. Archivo de la Congregación de Propaganda Fide (abreviadamente AP): *Acta Sacrae Congregationis*, vol. 317 (1946) 1, 131r-142r.

10. AAS 38 (1946) 301-313.

11. Sesión del 6, audiencia del 10 de mayo: AP, Acta, vol. 317 (1946) s. 174r-188r, AAS 38 (1946) 238, 360.

12. El representante diplomático de Francia en Pekín gozaba de ciertos privilegios en la iglesia de los lazaristas.

13. AAS 38 (1946) 313-314.

14. AAS 39 (1947) 307-311 (homilía del papa).

chinos las sedes de las diócesis. Pero la ocupación del país por los comunistas y los acontecimientos políticos, sobradamente conocidas, derivados de esta ocupación, hicieron ilusoria cualquier ulterior decisión de la Santa Sede a favor de la iglesia misional china. La ruptura con el exterior llegó hasta el aislamiento total. Sólo mediante rodeos tuvo noticias el resto del mundo de las terroríficas consecuencias de una despiada persecución contra la Iglesia. El decreto del gobierno de 23 de junio de 1950 sobre la represión de «las actividades contrarrevolucionarias» puso en marcha una guerra sistemática contra los cristianos. Los misioneros extranjeros fueron expulsados, a veces tras humillantes procesos espectaculares, malos tratos y encarcelamientos. También el internuncio fue expulsado del país sin el menor miramiento.

En su carta apostólica de 18 de enero de 1952 a los ordinarios de China expresaba Pío XII su dolor por la persecución cristiana e intentaba llevar consuelo a los ánimos de los fieles. Hablaba de su amor al pueblo chino, de su admiración por el pasado histórico y cultural de esta gran nación, de la misión y la voluntad de la Iglesia de promover todo cuanto de bueno, bello y verdadero existe en todos y cada uno de los países. Incitaba a los católicos chinos a mostrarse valerosos. La Iglesia puede ser combatida, pero nunca vencida, afirmaba el pontífice[15]. Más duras fueron las palabras empleadas por el pontífice en su encíclica, del 7 de octubre de 1954, *Ad sinarum gentem*[16] para condenar la persecución de los cristianos. Pero ni estos escritos, ni la noticia de la canonización de otros 56 mártires chinos el año 1955, llegaron a conocimiento de este pueblo[17]. El año 1958, se hallaban condenados a prisión a causa de su fe, unos 30 obispos fieles a Roma, además de numerosos sacerdotes y seglares.

En los últimos años, el régimen chino modificó su táctica persecutoria e intentó crear una Iglesia nacional china separada de Roma. Entre el mes de diciembre de 1957 y el mes de diciembre de 1962, el Estado instituyó y permitió consagrar sin confirmación pontificia, 45 obispos chinos. En su carta *Ad Apostolorum Principes,* de 29 de junio de 1958, el papa Pío XII condenó estas

15. AAS 44 (1952) 153-158.
16. AAS 47 (1955) 5-14.
17. AAS 47 (1955) 381-388.

consagraciones episcopales anticanónicas [18]. Refiriéndose a estos obispos, el papa Juan XXIII, en su alocución al consistorio del 15 de diciembre de 1958, llegó incluso a emplear la palabra «cisma» [19]. También en su carta al episcopado de Formosa, el 29 de junio de 1961, volvió a referirse el papa Juan a la situación de la Iglesia en la China continental [20].

Pablo VI intentó entablar diálogo con el régimen comunista de China. En su alocución del 20 de octubre de 1963 hablaba del gozo con que le agradaría abrazar a *todos* los obispos chinos con ocasión del concilio Vaticano [21]. El 31 de diciembre de 1965, tres meses después de su discurso ante las Naciones Unidas en Nueva York, en el que se había pronunciado a favor de que todas las naciones (es decir, también China) fueran miembros del Organismo mundial, envió un telegrama personal a Mao Tse-tung, en el que pedía al dirigente chino que hiciera lo posible por llegar a una paz en el Vietnam. Y concluía con estas palabras: «Os rogamos acojáis esta llamada, así como los votos que formulamos ante Dios por el pueblo chino en el umbral del año nuevo» [22]. La decisión del 24 de diciembre de 1966 de elevar la internunciatura de Formosa al nivel de nunciatura fue considerada por muchos observadores como un gesto hostil respecto de la China comunista. Pero el papa se encargó de corregir esta impresión en su memorable discurso del 6 de enero de 1967 en la basílica de San Pedro, cuando, con ocasión de la celebración del 40 aniversario del nombramiento de los primeros obispos chinos y del 20 de la institución de la jerarquía en este país, quiso celebrar un solemne acto litúrgico en favor de los católicos chinos. Afirmó entonces, con absoluta franqueza que su deseo era entablar contactos y mantener relaciones amistosas con la China comunista [23]. El 31 de enero de 1973, el pronuncio en Taiwan, Edward Cassidy, fue nombrado pronuncio de Bangladesch y, a partir de en-

---

18. AAS 50 (1958) 601-614.
19. Ibid. 985.
20. AAS 53 (1961) 465-469.
21. Discurso en la tarde del domingo de las misiones en el Collegio Urbano: «¡Con cuánto placer habríamos abrazado a los obispos que participan en el concilio, también a todos los obispos del vasto espacio de China!» («Herder-Korrespondenz» 18 [1963-1964] 112).
22. AAS 58 (1966) 164
23. AAS 59 (1967) 68-71

tonces, la nunciatura de Taiwan está regida por un encargado de negocios. La «revolución cultural» de los años siguientes redujo a cenizas toda ulterior esperanza de respuesta a este deseo. El clima creado por esta revolución desembocó en una nueva y virulentísima persecución contra los cristianos, que alcanzó no sólo a las últimas religiosas extranjeras que aún quedaban en la escuela diplomática del Sagrado Corazón de Pekín, sino también, y sobre todo, a los creyentes nativos. Los centros de la Iglesia fueron saqueados y algunos de ellos incendiados o secularizados.

En mayo de 1970, los obispos católicos de Estados Unidos instaron a su gobierno a intentar entablar diálogo, por todos los medios a su alcance, con la China comunista. Tal vez pueda considerarse como una respuesta de Mao Tse-tung a este gesto el hecho de que, tres meses más tarde, se concediera la libertad al obispo norteamericano James Edward Walsh, encarcelado desde 1960. También en Roma se reavivaron las esperanzas.

Desde finales de 1971 comenzaron a llegar a Europa nuevas noticias, en general muy contradictorias, sobre la situación china. Los católicos chinos que residían en los países occidentales mantenían conexión —a través de diversos canales— con su patria y, por otra parte, algunos periodistas y deportistas obtuvieron permiso para visitar China. A juzgar por las escasas noticias obtenidas, parecía deducirse que aún seguían trabajando en el país unos 1000 sacerdotes católicos y 65 obispos, de los que, por lo demás, 45, habrían sido instalados en sus sedes por el régimen chino, sin permiso del Vaticano. La impresión general era que aún seguía existiendo la Iglesia en China, si bien el número de creyentes habría sufrido un gran retroceso. Las persecuciones no pudieron erradicar el cristianismo. Al contrario: bajo una presión de extremada dureza, se habría reavivado la intensidad de la fe. Así lo afirmó, en Hong Kong, el jesuita P. Ladany, uno de los hombres mejor informados sobre la evolución y los acontecimientos de la China roja. La afirmación de que ya no había cristianos en China, escribía, es falsa[24]. Desde noviembre de 1971, se permitió la celebración de la santa misa en una iglesia (Nantang) de Pekín. De todas formas, los asistentes pertenecen en su mayo-

---

24. «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1971, 15.

ría —aunque no exclusivamente— al personal de las embajadas extranjeras[25].

Los acontecimientos de China continental, con la consecuencia de la retirada de numerosos sacerdotes y creyentes a la isla de Formosa (Taiwan), hicieron que desde los años cincuenta pasara a una posición de primer plano esta región misionera, durante largo tiempo abandonada y estéril. En 1949 creó Roma las prefecturas apostólicas de Taipeh (encomendada a la congregación sacerdotal china de los Discipuli Domini), y de Kaoshung (a cargo de los dominicos), en 1950 la de Taishung (donde trabajaron los misioneros de Maryknoll) y en 1952 las de Kiayi y Hwalien (al cuidado de los sacerdotes seculares chinos la primera y del Seminario misional de París la segunda). Al mismo tiempo, se elevaba a Taipeh a la categoría de archidiócesis, poniéndose bajo los cuidados de los Discipuli Domini. A partir de entonces, la evangelización hizo rápidos progresos. Pudieron también acometerse las labores misioneras en beneficio de los primitivos habitantes de la isla, estimados en cerca de 150 000, con 20 lenguas diferentes. Después de superar algunas dificultades iniciales, también entre esta población autóctona se registró un auténtico movimiento de conversiones, que fue la característica más destacada de la misión de Formosa en los años cincuenta. La misión pudo apuntarse así mismo notables éxitos entre los refugiados chinos procedentes del continente. La juventud estudiosa en particular mostró claras simpatías hacia la Iglesia católica. En las dos universidades estatales de la isla ejercían la docencia sacerdotes, seculares chinos, jesuitas y religiosas benedictinas. Menos numerosas fueron las conversiones entre los budistas taiwaneses. El número total de católicos pasó de 12 236 en 1949 a 163 814 en 1959 y, a finales de los años setenta, se acercaba a los 290 000. Con una parte del territorio de la archidiócesis de Taipeh se erigió la diócesis de Hsinchu. En ayuda de los misioneros ya existentes, vinieron jesuitas, lazaristas, sheutistas (misioneros belgas del Inmaculado Corazón de María), camilos, franciscanos y miembros de la SAM, aparte otros ayudantes misioneros y numerosas religiosas. La universidad católica de Taipeh, fundada en 1963 por el arzobispo

25. «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1972, 148-152; (1973) 153-156; (1978) 39-40.

Yü Pin a instancias de Juan XXIII, era considerada sucesora de la universidad Fu-Jen de Pekín y se esperaba de ella que llevara adelante la brillante tradición docente que en el ámbito de los estudios superiores habían desempeñado los católicos en China continental antes de la persecución. Se inició con 400 estudiantes, que ya en el año 1973 ascendían a 9000, con 554 profesores. Contaba con cinco facultades reconocidas por el Estado (filosofía, ciencias naturales, ciencias económicas, derecho, lenguas extranjeras), aparte la facultad de teología, sin reconocimiento estatal. Esta última editó desde 1969 la revista teológica trimestral «Shen Hsiao Lün Chi» *(Collectanea Theologica)*, que pretendía elaborar una teología china. También la jerarquía intentó encarnar orgánicamente a la Iglesia en la cultura china y liberarla de la mácula de su carácter extranjero.

En *Japón* se advirtió con creciente claridad, a partir del año 1932, la urgente necesidad de poner la dirección de la joven iglesia en manos del clero nativo. En 1927 fue nombrado el primer obispo japonés (Januarius Haysaka, de Nagasaki), personalmente consagrado por Pío XI en Roma el 30 de octubre de aquel mismo año[26]. Pero durante mucho tiempo este avance no estuvo acompañado por nuevos pasos, mientras que la misión protestante progresaba con mucha mayor rapidez por este camino, ya que prácticamente todos los puestos dirigentes protestantes estaban en manos de clérigos japoneses. Por tanto, no podía reducirse al silencio la queja de que la Iglesia católica dependía enteramente de los extranjeros. Y el hecho era tanto más grave cuanto que la nueva actitud mental de los japoneses estaba marcada por la desconfianza respecto del mundo occidental y la convicción de la superioridad de su propia cultura. Estas circunstancias repercutían negativamente en la situación misionera de la Iglesia católica. Finalmente, a partir de 1936 Roma comenzó a dar nuevos pasos encaminados a la japonización de la Iglesia. Puede incluso decirse que, a partir de estas fechas, los acontecimientos se precipitaron. La definitiva superación de la discusión sobre los ritos japoneses, es

26. AAS 19 (1927) 379-380 (homilía del papa). A comienzos de 1933, el obispo se vio obligado a presentar su renuncia, por razones de salud y otras causas. En 1937 se le designó un sucesor en la persona de Paulus Aijiro Yamaguchi.

decir, el permiso otorgado a los fieles para poder participar en los usos meramente civiles de las ceremonias Jinja y en los ritos que acompañaban a los entierros, bodas y otras costumbres privadas de la vida social, «que en la actualidad son generalmente consideradas como simples muestras de cortesía y de recíproca amabilidad, aunque tal vez en su origen tuvieran carácter supersticioso», fue el más importante paso en esta dirección [27]. Cuando Pío XI aprobó, el 25 de mayo de 1936, la correspondiente instrucción de la Congregación de Propaganda Fide, afirmó que los fieles no sólo tenían el derecho sino también incluso el deber de participar en estas ceremonias patrias y civiles.

Esta nueva actitud de Roma respecto de los usos y las costumbres japonesas no pudo, con todo, impedir que en los años siguientes la Iglesia católica y, en general el cristianismo, se vieran arrastrados por la gran corriente nacionalista, cargada de fuerte contenido xenófobo. Se repetía por doquier el tema: el cristianismo es una religión extranjera y, por tanto, no es para los japoneses. Esta actitud se acentuó aún más cuando, en julio de 1940, tomó el poder Fumimaro Konoyes. y fue revalorizado el culto imperial. La fobia contra lo extranjero provocó ataques todavía más duros contra la Iglesia católica, por estar ésta dirigida, en gran parte, por prelados extranjeros. Sólo Tokio y Nagasaki tenían obispos japoneses, y en Kagoshima había un prefecto apostólico japonés. La «ley sobre corporaciones religiosas» del 25 de marzo de 1939 no daba lugar a dudas de que el gobierno pretendía un control pleno de las comunidades eclesiásticas y que no reconocía a ningún extranjero como representante de las mismas. Roma se apresuró a confiar todas las diócesis a prelados japoneses. Los obispos extranjeros renunciaron voluntariamente. Ahora, los ordinarios japoneses podían dar los pasos legales para el reconocimiento de las comunidades católicas de acuerdo con la ley de corporaciones religiosas. Redactaron las «constituciones» de la iglesia japonesa y solicitaron el reconocimiento estatal en mayo de 1941. Poco después, las iglesias protestantes siguieron este

27. Instrucción de la Congregación de Propaganda Fide de 26 de mayo de 1936: AAS 28 (1936) 404-409; *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorun Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide* , Ciudad del Vaticano 1939, 537-540, n.º 201; *Collectanea Commissionis Synodalis* 9 (Peiping 1936). 872-874; *Memoria Rerum* III/2, 483-487.

ejemplo. Así se salvaron las iglesias de misiones en el Japón de consecuencias perjudiciales imprevisibles. De todas maneras, Roma sometió a dura crítica esta constitución. Uno de los cardenales que tuvieron que ver con el asunto, la comparó con la constitución civil del clero en la revolución francesa. Se reprochó al delegado apostólico Paolo Marella (desde 1933), que había trabajado mucho en la redacción de la constitución, de haber actuado sin antes haber consultado con Roma. El cardenal Pietro Fumasoni-Biondi, prefecto de la Congregación de Propaganda Fide (1933-1960), salvó la situación, y con ello la constitución de la joven Iglesia del Japón, declarando que no se había requerido para nada de Roma que ésta aprobara la constitución. En el mismo texto, aprovechaba la ocasión para expresar su alegría de que la Iglesia misionera japonesa, en un plazo tan corto de tiempo, hubiese hecho tan grandes progresos, y daba las gracias a los misioneros extranjeros por haber renunciado voluntariamente a sus puestos en favor del clero japonés. Expresaba asimismo su esperanza de que este ejemplo fuera imitado por otros países de misión [28].

Al finalizar la segunda guerra mundial, la situación misionera adquirió en Japón un sesgo enteramente diferente. Fue abolido el culto estatal Shinto. El emperador Hirohito declaró ante el parlamento, con ocasión del día de año nuevo de 1946, que los antiguos dogmas religiosos del Estado eran simples mitos. El sinthoísmo quedó reducido a la categoría de mera religión privada. La xenofobia japonesa pareció, en los primeros años de la postguerra, ceder el puesto a la actitud contraria. Aumentaron las perspectivas misioneras. En Yokohama, por ejemplo, se triplicó en brevísimo espacio de tiempo el número de los catecúmenos. En el centro budista de Nagano, las religiosas pudieron fundar una escuela superior para muchachas. El puerto militar de Yokosuka, hasta entonces prohibido a los extranjeros, se convirtió en un floreciente centro de actividades misioneras. El comandante

---

28. Ya en otras cuestiones este prefecto italiano del dicasterio romano había dado buena prueba de su realismo para comprender los problemas de las misiones actuales. Así, por ejemplo, dio «luz verde» para que volviera a discutirse e intentarse una solución al problema de los ritos chinos, a pesar de que el Santo Oficio había prohibido las controversias sobre este tema. Para datos biográficos y valoración de la actividad de la prefectura de Fumasoni-Biondi, cf. *Memoria Rerum* III/2, 313-315.

de las fuerzas de ocupación, aunque protestante, ofreció a los católicos varios edificios para la creación de escuelas y de un hospital. Roma multiplicó el personal misionero. En 1958 había en Japón 1220 sacerdotes extranjeros y 359 japoneses, 166 hermanos extranjeros y 250 nativos, 1063 religiosas extranjeras y 3050 indígenas. Los seminarios sacerdotales de Tokyo y Fukuoka albergaban 260 seminaristas. En 1975 el país contaba con 12 congregaciones religiosas femeninas nativas de derecho diocesano y con un instituto secular[29].

Pero, tras los años de esperanzada actividad, fue preciso admitir que los resultados no respondieron a la intensidad de los esfuerzos desplegados. En 1958 para una población total de 92 millones, el número de católicos era sólo de 266 000; diez años más tarde no pasaban de 345 000, mientras que la población total superaba ya los 100 millones. En 1974 los católicos eran 363 000 para una población de 109,5 millones y en 1977 de 392 000, frente a 113 millones de habitantes. Más alentador es el aspecto del aumento de vocaciones nativas. De los 1966 sacerdotes, 869 son japoneses. El número de religiosas japonesas asciende a 6052, a las que hay que añadir unas 800 extranjeras. También el número de hermanos japoneses es en la actualidad más elevado que el de los extranjeros.

Con todo, a la hora de valorar la situación de la iglesia japonesa no debe considerarse únicamente este aspecto. No puede minusvalorarse ni su prestigio moral ni su influencia en la vida pública. La Iglesia «aparece como japonesa, habla japonés, participa, en la medida de sus fuerzas, en la vida japonesa. En conjunto, pues, y gracias a que sus dirigentes son nativos, presenta una imagen japonesa»[30]. Ha ganado un mayor atractivo para el pueblo japonés. A ello ha contribuido de forma nada desdeñable el concilio Vaticano II. Las instituciones religiosas cultivan el diálogo con las religiones no cristianas del Japón y se esfuerzan por conseguir una estrecha colaboración con ellas, al servicio de la humanidad.

---

29. *Supplementum* de «Bibliografía Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18a. Roma 1976, 27-30.

30. H. DUMOULIN, S.I., *Die Bedeutung des Christentums in Japan*, en «Die katholischen Missionen» (1977) 118-122; aquí 118.

En la iglesia de *Corea,* los ordinarios comenzaron a preparar ya desde 1927 —por indicación de Roma— el terreno para transferir al clero nativo la dirección de las misiones. Con todo, la situación política hizo casi inviable este proceso. La coreanización de la Iglesia tropezó con la resistencia de la potencia ocupante, que deseaba poner al frente de las sedes diocesanas a prelados japoneses. A pesar de ello, en 1942, tras la renuncia del vicario apostólico de Seúl (en japonés Keijo), Roma nombró para sustituirle al sacerdote coreano Pablo Ro (nombre coreano, en japonés Okamoto), primero como administrador, y luego, el 10 de noviembre de aquel mismo año, como vicario apostólico con dignidad episcopal. En el caso de Taiku, en cambio, cuyo ordinario también presentó la dimisión, el dicasterio misionero romano tuvo que ceder a la presión de la potencia ocupante y nombró administrador al sacerdote japonés Irenaeus Kyubei Hayasaka. El 10 de noviembre le promovió también a la dignidad episcopal, pero sin concederle el cargo de vicario apostólico.

A medida que aumentaban las tensiones entre Japón y los Estados Unidos, se fue haciendo cada vez más crítica la situación de los misioneros norteamericanos no sólo en el suelo japonés sino también, e incluso con mayor gravedad, en las regiones ocupadas por las fuerzas nipones. Hasta 1941 pudieron desarrollar libremente sus actividades el vicario apostólico de Heijo (desde 1939 nombre de Hypeng Tang), William O'Shea, M.M., y sus misioneros de Maryknoll. Pero ya en diciembre de este año todos ellos fueron internados, a excepción del propio vicario y de su secretario personal. En junio de 1942, todos los misioneros norteamericanos regresaron a su país, en el marco de un intercambio de prisioneros. Pero ya antes, O'Shea había conferido al sacerdote coreano Francisco Hong (nombre coreano, en japonés Takeoka) los poderes espirituales necesarios. Takeoka, confirmado por Roma el 18 de febrero de 1943, acertó a dirigir de magnífica forma los destinos de la misión a través de tiempos tempestuosos. Supo mantener buenas relaciones incluso con las autoridades japonesas. Una vez finalizada la dominación japonesa en Corea, Roma tuvo las manos libres para proveer las sedes coreanas con ordinarios nativos. El 7 de junio de 1947, Pío XII nombró a James Byrne, M.M., visitador apostólico de las misiones de Corea,

con facultades de delegado apostólico[31]. Poco después, el 7 de abril de 1949, se procedía a la creación de la delegación apostólica de Corea, con Byrne como primer titular[32].

La iglesia misional coreana tuvo que enfrentarse con duras pruebas exteriores. Damos aquí por conocidos los acontecimientos políticos. La ocupación comunista de Corea del Norte supuso el aislamiento total, respecto del resto del mundo, de los 57 000 católicos del país. Bonifaz Sauer, O.S.B., obispo-abad de la «abadía libre» de Tokugen (Tokwon), creada en 1940, sucumbió víctima de los nuevos detentadores del poder, a consecuencia de los malos tratos recibidos en un campo de concentración. A Francisco Hong, obispo y vicario apostólico de Pyongyang, se le dio por desaparecido. Muchos misioneros fueron asesinados o deportados, entre ellos el mismo delegado apostólico, Byrne, que murió en prisión, el 26 de noviembre de 1960.

En Corea del Sur, en cambio, el número de creyentes llegó en muy poco tiempo a 215 000. En 1956 eran ya 241 830. Los catecúmenos ascendían a 27 332. De todas formas, estas cifras representan una pequeña minoría, frente a los 20 millones de la población total.

En los años siguientes, la principal preocupación se centraba en el proyecto de establecimiento de la jerarquía eclesiástica, implantada de hecho el 10 de marzo de 1962[33]. Se crearon tres provincias eclesiásticas: Seúl, con los obispados sufrágenos de Pyongyang, Hamhung, Chunchon, Taejon e Inchon; Taegu, con los obispos de Chonju y Pusan; Kwangju, con la diócesis de Jeonju. Se conservaba, además, la «abadía libre» de Tokwon, directamente sometida a la Santa Sede. Por estas fechas, había en Corea del Sur más de 488 000 católicos, asistidos por 282 sacerdotes nativos (y 236 extranjeros); las hermanas coreanas eran 1039 (de un total de 1170). Trabajaban también en Corea las siguientes comunidades extranjeras: el Seminario misional de París, los benedictinos misioneros de San Otilio, los franciscanos, los conventuales, los jesuitas, los hospitalarios de San Juan de Dios, los misioneros de San Francisco de Sales de Annecy, los marianistas, los sa-

31. AAS 39 (1947) 463.
32. AAS 42 (1950) 327.
33. AAS 54 (1962) 552-555

lesianos, los misioneros de Maryknoll, los misioneros irlandeses de San Columbano; colaboraban asimismo los samistas coreanos y los hermanos de los Santos Mártires de Corea. Existían cinco comunidades de religiosas indígenas [34]. De entre las de origen extranjero, la más numerosa era de San Pablo de Chartres, que contaba entre sus filas con 295 hermanas coreanas [35].

El 11 de diciembre de 1963, creó Pablo VI la internunciatura de Corea [36], transformada en nunciatura el 5 de septiembre de 1966 [37]. Otros dos importantes acontecimientos de la iglesia misional de Corea del reciente pasado han sido la canonización de los 24 mártires coreanos del año 1866, que tuvo lugar el 6 de octubre de 1968, y el nombramiento del primer cardenal coreano, Esteban Sou Hwan Kim, en el consistorio del 28 de abril de 1969.

En los años setenta, las iglesias cristianas de Corea del sur, aunque numéricamente poco importantes en el conjunto de la población, se convirtieron en el centro de la resistencia espiritual contra la dictadura del régimen de Park. Las tensiones entre la Iglesia y el Estado desembocaron, en agosto de 1974, en el encarcelamiento del obispo Tji Hak Soun, de Wonju, condenado por un tribunal militar a 15 años de prisión como «agitador». En febrero de 1975 fue puesto en libertad, junto con otros 150 prisioneros políticos.

A finales de la década de los setenta, la iglesia de Corea contaba con cerca de 990 000 fieles, en una población total de 40,5 millones (en los cálculos no se incluyen Pyongyang ni Tokwon, para los que el «Annuario Pontificio» de 1978 no ofrecía ningún dato).

El sudeste asiático

En la iglesia misional de la *India*, el futuro venía siendo preparado por los importantes acontecimientos ocurridos durante las dos décadas anteriores a la segunda guerra mundial. El más im-

34. En la actualidad hay seis congregaciones religiosas femeninas de derecho diocesano en Corea: *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18, Roma 1976, 22-23.

35. Cf. J. CHANG-MUN KIM - J. JAE-SUN CHUNG, *Catholic Korea Yesterday and Today*, Seúl 1964.

36. AAS 56 (1964) 235.

37. AAS 58 (1966) 875.

portante fue la paulatina entrega de la dirección de la Iglesia a sacerdotes nativos, aunque al clero indio le parecía que el proceso avanzaba con excesiva lentitud. Las dificultades y los inconvenientes surgían principalmente del sistema de castas indio, que entorpecían los planes romanos. La supresión del juramento de los ritos despejó el camino hacia una mejor aclimatación patria de la joven iglesia. Tras la publicación de la instrucción de 8 de diciembre de 1938 sobre los ritos chinos, surgió el problema de si los misioneros de la India deberían prestar en adelante el llamado juramento de los ritos, impuesto por Clemente XI en 1739 para todos los misioneros de los reinos de Madura, Mysore y Carnatik. Ya desde el principio habían surgido dificultades de interpretación a propósito del alcance de este deber, sin que con el curso del tiempo se pudieran despejar [38]. A las dudas presentadas ante las autoridades romanas, se respondía siempre con la fórmula estereotípica, pero que en el fondo nada aclaraba, *nihil esse innovandum* [39]. Basándose en la decisión, tomada poco antes, sobre los ritos chinos, los cardenales del dicasterio misionero romano establecieron, en su sesión de 8 de abril de 1940, que debería suprimirse el juramento *sopra i riti malabarici.* El papa confirmó esta sentencia en la audiencia del día siguiente [40].

Otro importante acontecimiento fue la entrada en la Iglesia católica, el año 1930, de dos obispos cristianos siromalabares, Mar Ivanios (Georg Thomas) Panikarveebil y Mar Theophilos (Jakob Abraham) Kalapurakal. Se trataba del primer éxito de los esfuerzos de unión entre la Iglesia siroortodoxa y la católica. El movimiento siguió adelante. El 28 de agosto de 1977 aceptó también la unión con Roma el arzobispo Mar Felixnose, de la Iglesia siroortodoxa independiente de Malabar, junto con su secretario.

Debe mencionarse aquí, finalmente, un cuarto acontecimiento,

---

38. Cf. especialmente las cartas de 13 de octubre de 1744 y 6 de febrero de 1745 del dicasterio misional romano: AP *Lettere*, vol. 161, s. 146^r, 171^r-174^v; además: «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», Roma 1907, n.º 594 y 607.

39. Cf. AP *Lettere*, vol. 331, f. 532^v (carta a los superiores del seminario de las misiones, de París, de 20 de julio de 1844); vol 351, s. 296^v-297^v (carta de 18 de mayo de 1860 al vicario apostólico de Jaffna); «Registro delle Risoluzioni del S. Offizio», vol. 2 (1853) p. 34, n.º 2; vol. 6 (1873), p. 5; «Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide» I, Roma 1907, n.º 993; *Lettere*, vol. 362, f. 1058^r-1059^r (carta del 27 de octubre de 1969 referente a una pregunta del vicario apostólico de Colombo).

40. AAS 32 (1940) 379.

también de capital importancia para el futuro de la iglesia india. Portugal fue renunciando cada vez más a su patronato misional en la India, poniendo así fin a un secular forcejeo con el dicasterio misionero romano. Al proveer las sedes vacantes indias con ordinarios nativos, Roma había procedido sin consultar a las autoridades portuguesas. Por otra parte, Lisboa no puso objeciones a la división de aquellas diócesis respecto de las cuales la convención de 1928 contenía todavía algunas mínimas concesiones al derecho de patronato [41]. También en Bombay la transmisión de poderes espirituales se llevó a cabo sin roces. Según la citada convención, el arzobispo debía ser alternativamente portugués o inglés. Pero la Santa Sede hizo caso omiso de esta cláusula, entre otras causas porque de hecho no había en Bombay ningún misionero, ni inglés ni portugués. En 1937, Roma tropezó con dificultades para encontrar un candidato idóneo. Más para obviar inconvenientes que por verdadera necesidad, el arzobispo Thomas Roberts propuso, con ocasión de su visita a Roma en 1945, que se le diera un obispo auxiliar en la persona de algún sacerdote indio. La elección recayó en Valeriano Gracias, que fue más tarde el primer cardenal de la historia india. Dado que se trataba de un obispo auxiliar, y no de un coadjutor con derecho a sucesión, Portugal no podía poner reparos. Para la eventualidad de que a plazo más o menos largo se nombrase a este obispo auxiliar ordinario de la diócesis —tal como pretendían Roma y el propio arzobispo Roberts, dispuesto a renunciar a su sede y ceder, llegado el momento, el puesto, a un obispo indio—, se exploró la voluntad del gobierno portugués de renunciar a su derecho, para no poner obstáculos al proceso de indianización de la Iglesia. Pero no fue necesario. En el acuerdo misionero de 18 de julio de 1950, Portugal renunciaba a sus derechos en el nombramiento de los ordinarios de Mangalore, Quilon, Triquinópolis, Cochín, Santo Tomé de Meliapur y Bombay [42], y el 4 de diciembre del mismo año Gracias fue nombrado arzobispo. En el consistorio del 12 de enero de 1953, Pío XII le incluyó en el colegio cardenalicio.

El convenio misional de 1950 tuvo otras consecuencias. Los obispos de Cochín y Meliapur fueron trasladados a sedes titula-

41. AAS 20 (1928) 133.
42. AAS 42 (1950) 811-815.

res. Roma tenía así las manos libres para el nombramiento de ordinarios de estas diócesis, antes sujetas al derecho del patronato. Cochín fue dividida en dos nuevos obispados, Cochín y Alleppey, uno para cada uno de los dos grupos étnicos de la región, enfrentados entre sí por seculares enemistades. La parte restante de las antiguas diócesis del Patronato, de 130 km cuadrados, fue entregada, en calidad de administración, al obispo de Trivandrum. También recibieron nueva configuración eclesiástica otras dos partes del obispado patronal de Meliapur, muy heterogéneas y territorialmente muy separadas entre sí. Se crearon las nuevas diócesis de Tanjore y Vellore, y las zonas restantes fueron anexionadas a las archidiócesis de Madrás y Milapore.

La segunda guerra mundial no acarreó a la Iglesia india calamidades tan graves como las de la guerra 1914-1918. En general, las actividades misioneras siguieron su ritmo inalterado. Sólo en Assam se registraron pérdidas materiales. En 1945 fueron internados, como medida precautoria, los misioneros italianos y alemanes arribados al país después de 1931. El 15 de agosto de 1947 alcanzaban la independencia los estados de la India y Pakistán y, en consecuencia, también los territorios eclesiásticos quedaron separados, ya que Roma decidió adecuar los límites eclesiásticos a los políticos.

Durante este período, los obispos misioneros indios crearon, en 1944, la Catholic Bishops' Conference of India (CBCI)[43]. Su primer concilio plenario se celebró en Bangalore, del 6 al 18 de enero de 1950. Estaban presentes todos los ordinarios de las entonces 52 circunscripciones eclesiásticas de la India, incluido el arzobispo de Goa y los obispos del rito oriental de Malabar, que representaban a un total de tres cuartos de millón de católicos. Fue una demostración de la unidad y de la homogeneidad de la Iglesia india, que dio una prueba pública de su lealtad al

43. La primera conferencia episcopal conjunta de la India se había celebrado ya en 1921, en Madrás, bajo la presidencia del delegado apostólico Pisani, con ocasión del congreso mariano. Ya entonces se estudió la idea de celebrar un concilio plenario indio. Con todo, diversas circunstancias, entre otras el frecuente cambio de la persona del delegado, impidieron la realización de este proyecto. Cuando, finalmente, en 1937 todo parecía estar a punto para la convocatoria del concilio, surgieron inesperadas dificultades por parte del patronato portugués, de modo que hubo que posponer su celebración. Más tarde, Pío XII eliminó las últimas dificultades, al nombrar como legado para el concilio al cardenal de Sydney.

nuevo Estado independiente. En carta al cardenal Norman Gilroy, arzobispo de Sydney, nombrado por Pío XII legado para el concilio plenario, se fijaban las esperanzas que Roma ponía en aquella asamblea: colaboración unitaria y más estrecha del clero entre sí y con los seglares en todos los problemas eclesiásticos y misioneros; aumento del clero indígena y perfeccionamiento de su formación; organización de la Acción católica; fundación de una universidad católica; impulso a los cuidados proporcionados por las instituciones de caridad y de enseñanza; promoción del apostolado de la prensa.

Los decretos del concilio en respuesta a estos deseos fueron aprobados el 29 de enero de 1951 y entraron en vigor el 28 de enero del año siguiente. Se analizaban en ellos no sólo las cuestiones relativas a la pastoral ordinaria, sino también los de la irradiación misionera. En este último capítulo, se recomendaban, junto a los métodos tradicionales, otros nuevos: nombramiento de algunos sacerdotes que, apoyados en un profundo conocimiento de la lengua, las costumbres, la filosofía y las religiones de la India, llevaron a cabo una labor catequética y apologética entre las capas cultas; publicación de escritos católicos que expusieran de manera clara y accesible, también para los antiguos católicos, la doctrina católica y que destacaran asimismo «por su calidad literaria y técnica»; proclamación de la doctrina católica a través de emisiones radiofónicas encomendadas a sacerdotes y creyentes bien instruidos; difusión de la doctrina social de la Iglesia, que era prácticamente desconocida en la India; fundación de una revista de temas sociales, vinculada a la conferencia episcopal; ejercicio del apostolado también entre los cristianos separados de la Iglesia [44]. En el concilio plenario se aprobaron además los estatutos de la conferencia episcopal. El signo más destacado y la mayor importancia de este concilio radicó en el hecho de que, por medio de él, la joven iglesia de la India iniciaba el camino hacia la más amplia adaptación a los usos y costumbres del país.

Entre otros importantes acontecimientos de la Iglesia misionera de la India destacan los siguientes: en 1948 erigió Pío XII

---

44. Según M. BIERBAUM, *Das erste Plenarkonzil von Indien*, en ZMR 36 (Munich 1952) 161-172.

la internunciatura de la India[45]. El 26 de enero de 1951 declaró el papa a la Madre de Dios patrona de la India[46]. Al final del año mariano, se celebró en Bombay, del 4 al 8 de diciembre de 1954, bajo la presidencia del cardenal Gracias, el congreso mariano nacional, que sirvió de renovada expresión de la vitalidad de la iglesia católica de la India y despertó de hecho un amplio eco también en la opinión pública no católica. En noviembre de 1964 se celebró, también en Bombay, el 38 congreso eucarístico mundial, al que el papa Pablo VI honró con su presencia personal del 2 al 5 de noviembre[47]. El viaje del pontífice a la India constituyó un acontecimiento de extraordinaria magnitud, tanto en el terreno eclesiástico como en el profano. No menos de 980 periodistas extranjeros y un equipo de televisión compuesto por 77 personas llevaron a todos los rincones del mundo los menores detalles de la extraordinaria acogida y de la estancia del papa en la India. Otras piedras miliarias de la nueva orientación de la joven iglesia fueron la asamblea plenaria de la jerarquía india en 1966, en Nueva Delhi, la conferencia teológica internacional de Nagpur en 1971, la conmemoración del 19 centenario de la muerte del apóstol Tomás, celebrada en Madrás en 1972 y, en fin, la consulta panindia sobre la evangelización, llevada a cabo en Patna, en 1973. Bangalore albergó, del 14 al 25 de mayo de 1969, el All India Seminar para la renovación de la iglesia india, que revistió las características de un concilio pastoral. Se alcanzaba aquí la cota más alta de un vasto proceso de aprendizaje y formación de la opinión. Los grandes temas fueron: indianización de la Iglesia, autarquía de las iglesias locales indias y diálogo con las religiones no cristianas[48]. De la nueva facultad de estudios religiosos, abierta el 3 de julio de 1976 en el Dharmaram-College

45. AAS 42 (1950) 235. En agosto de 1967 fue elevada a nunciatura, con un pronuncio como titular.
46. AAS 46 (1954) 398-399.
47. AAS 57 (1965) 113-140, con todos los detalles sobre el viaje del papa.
48. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 8-11. Respecto del tema del diálogo es interesante notar que hasta no hace aún mucho tiempo en los seminarios sacerdotales indios estaba prohibido aprender sánscrito y leer libros sobre el hinduismo. Se consideraba, pues, que el contacto con la religión hinduista encerraba un peligro para la fe cristiana. Esta mentalidad ha experimentado en los últimos años un giro radical gracias al influjo del concilio Vaticano II. La Iglesia católica intenta comprender mejor al hinduismo y entablar diálogo con sus seguidores.

de Bangalore, se esperaba una importante contribución para el desarrollo de una teología netamente india.

Estas y otras manifestaciones similares convirtieron a la iglesia católica de la India en tema de numerosos comentarios. Sus asambleas, conferencias y seminarios y las principales afirmaciones vertidas en ellos despertaron resonancia internacional y «dieron a conocer claramente la voluntad de renovación y nueva orientación de la labor eclesiástica»[49]. Aunque pequeña minoría, la iglesia católica india es hoy un poder espiritual, cuyos resultados e importancia no pueden medirse en simples cifras. El año 1970 editaba seis diarios, 20 hojas semanales y dos revistas, también semanales, de amplia difusión, «Sanjivan» y «Orbit». Periodistas católicos colaboran en la gran prensa del país. El clero nativo es numeroso y, gracias a su excelente formación, goza de alta estima. Uno de sus más conspicuos representantes, el arzobispo Simon Lourdusamy de Bangalore, fue llamado a Roma por Pablo VI para formar parte de la dirección del dicasterio misional. También cabe destacar un notable desarrollo de las congregaciones femeninas indias, lo que reviste singular importancia no sólo para la Iglesia sino también para el Estado, en un país en el que tradicionalmente la mujer no goza de un *status* social honorífico. En la actualidad, existen en la India 23 congregaciones femeninas de derecho diocesano y un instituto secular, también femenino[50]. Con la fundación del primer *ashram* en 1957, en Kurisumala, se iniciaba la adaptación de la vida contemplativa a la mentalidad y a las formas indias.

A pesar de todos estos logros, aún no se ha conseguido salvar el foso entre el cristianismo y el hinduismo. Para los círculos tradicionales hinduistas, el cristianismo sigue siendo un fenómeno ajeno a la cultura india. Esta concepción llevó recientemente a lamentables incidentes y a trabas de la actividad de los misioneros extranjeros en algunos estados de la federación, como Assam. La jerarquía eclesiástica y las organizaciones seglares han intentado, por todos los medios a su alcance, erradicar los prejuicios aún existentes y privarles de toda base. Se han realizado grandes

49. «Herder-Korrespondenz» 28 (Friburgo 1974) 7.

50. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 32-37.

esfuerzos en particular en el tema de la adaptación litúrgica, siguiendo las indicaciones del concilio Vaticano II.

La iglesia de la India está organizada actualmente en 83 diócesis y 2 prefecturas apostólicas de rito latino, 17 diócesis de rito siromalabar y 2 diócesis de rito siromalankar. El número de obispos (ordinarios, coadjutores y auxiliares) se eleva a 125. Tres de ellos son cardenales. Menos siete, todos han nacido en la India. El número de fieles de los tres ritos alcanza los 10 millones.

Grandes zonas territoriales de lo que más tarde sería Pakistán Occidental pertenecían administrativamente, hasta el año 1948, a la archidiócesis de Bombay. Tras la creación de la república islámica independiente del Pakistán, se erigió en el nuevo Estado, el 20 de mayo de 1948, la diócesis de Karachi. En el Pakistán Oriental (hoy Bangladesh) existía ya desde 1886 la diócesis de Dacca. El 15 de julio de 1950 completó Roma la organización de la Iglesia mediante la creación de dos provincias eclesiásticas: la de Karachi, con los obispados sufragáneos de Multan, Lahore y Rawalpindi (a los que se añadieron, en 1958, Haiderabad en Pakistán y, en 1960, Lyallpur, llamada desde 1977 Faisalabad) y la de Dacca, con las diócesis de Dinajpur y Chittagong (a las que se añadió, en 1952, Jessore, llamada, a partir de 1956, Khulna)[51]. Respecto de Cachemira y Jammu, cuya posesión se disputan la India y Pakistán, no existen fronteras fijas y estables. Roma creó aquí, el 17 de enero de 1952, la prefectura apostólica de Cachemira y Jammu (desde 1968 Jammu y Cachemira), confiándosela a los misioneros de Mill-Hill[52]. Tras el establecimiento de relaciones diplomáticas con Pakistán, se procedió a elevar a internunciatura, el 9 de octubre de 1951, la delegación creada un año antes en Karachi (con la categoría de nunciatura a partir del 27 de diciembre de 1965)[53]

La república islámica de Pakistán garantizaba en su constitución la libertad religiosa y aseguraba a las minorías el libre ejercicio del culto. Pero, también aquí, como en las restantes regiones del mundo islámico, la proclamación de la fe cristiana trope-

51. AAS 43 (1951) 66-69.
52. AAS 44 (1952) 513-514.
53. AAS 42 (1950) 878-879; 44 (1952) 712-713; 58 (1966) 134.

zó con insuperables dificultades. El episcopado intentó siempre solucionar los problemas que se iban presentando, por ejemplo respecto de la enseñanza, mediante negociaciones directas con el gobierno. Con una oportuna pakistanización del episcopado y del clero, se intentó adelantarse a las presumibles limitaciones con que habrían de enfrentarse los misioneros extranjeros. La elevación a la dignidad cardenalicia del arzobispo de Karachi, Joseph Cordeiro, el 5 de marzo de 1973, fue recibido con muestras de agrado también por la población no católica y por el gobierno. Con todo, apenas puede hablarse de influencia en la vida pública por parte de la pequeña minoría católica. En septiembre de 1972, todos los colegios privados (y, por tanto, también los católicos) fueron nacionalizados. En octubre del mismo año seguían esta suerte las escuelas urdu de Punjab y algunas escuelas inglesas. De un total de cerca de 65 millones de habitantes (en 1972), son católicos 381 000.

En Bangladesh, Estado independiente desde 1971, la minoría católica da muestras de un gran dinamismo. Su máxima influencia se ejerce en el sector de la enseñanza. Los 274 centros de educación que mantenían en 1972 los católicos significaban una notable contribución para una comunidad que no pasaba de 130 000 fieles (a finales de los años sesenta ascendían a 142 000, en una población de 71,5 millones). De estos centros, 16 tenían la categoría de High Schools. El 2 de marzo de 1973, Pablo VI creó la nunciatura de Bangladesh[54].

La evangelización de *Ceilán* (hoy llamado Sri Lanka), país considerado como baluarte del budismo originario, puro y sin falsificaciones, estuvo encomendada básicamente, durante mucho tiempo, a los oblatos del Inmaculado Corazón de María, a los silvestrinos y a los jesuitas. A pesar de algunas dificultades, estos misioneros consiguieron estructurar una Iglesia relativamente sólida y formar un numeroso clero indígena. Aun así, el proceso de transferencia de la dirección de la Iglesia a manos del clero nativo se produjo con retraso[55]. Hasta la división de la archidió-

54. AAS 65 (1973) 236

55. Beda Beekmeyer, O.S.B.Silv., nombrado obispo de Kandy en 1912, había nacido ciertamente en Ceilán, pero procedía de una familia holandesa, residente en la isla desde hacía ya más de un siglo.

cesis de Colombo y la creación de la nueva diócesis de Chilaw, el 5 de enero de 1939, no se procedió al nombramiento de un obispo nativo —un oblato— para ocupar una sede episcopal, pero murió antes de recibir la consagración. También su sucesor, nombrado en 1940, era un oblato originario de Ceilán.

Una vez finalizada la segunda guerra mundial, Roma se apresuró a nombrar para la sede de Colombo un obispo coadjutor ceilandés con derecho a sucesión. La elección recayó en Thomas Benjamin Cooray, O.M.I., de 44 años de edad, que fue más tarde el primer cardenal ceilandés [56]. Su nombramiento para arzobispo se produjo el 26 de julio de 1947.

Apenas lograda la independencia política (4 de febrero de 1948), los círculos budistas desencadenaron una enconada campaña contra la Iglesia católica, a la que se pretendía hacer responsable del prolongado pasado colonial de la isla. Los católicos se sintieron acometidos en un primer momento por un complejo de inferioridad, del que, sin embargo, la Iglesia se recuperó con prontitud. Roma llevó adelante su propósito de poner la dirección de la Iglesia en manos de sacerdotes nativos. Aun así, la joven iglesia tropezó con graves dificultades para ampliar su labor misionera. En la práctica, se vio reducida al crecimiento vegetativo. En 1958, en una población de 9,3 millones, eran católicos el 7,69 por 100. Una gran parte del clero indígena se dedicaba a tareas docentes y, por tanto, quedaban excluidos de las actividades directamente evangelizadoras. Es satisfactorio el hecho de que el clero ceilandés, siguiendo las indicaciones de Roma, haya aceptado, desde los años sesenta, la responsabilidad de trabajar en países misionales extranjeros, primero en Malasia, y luego en la India, Pakistán y Bangladesh.

La Iglesia recibió un nuevo impulso cuando el obispo Cooray fue nombrado cardenal, el 22 de febrero de 1965. Bajo su presidencia, el sínodo nacional de 1968 intentó poner en práctica en la iglesia ceilandesa las directrices del concilio Vaticano II. Esta asamblea se enfrentó valerosamente con todos los problemas acuciantes: colaboración entre el clero y los prelados, movimientos seglares, instrucción religiosa, liturgia, adaptación, etc., y decidió

---

56. Sesión cardenalicia de la Congregación de Propaganda Fide de 10, audiencia del 13 (no del 14) de diciembre de 1945.

poner fin a la actitud de *ghetto* de la Iglesia católica en el cuerpo social, colaborando positivamente en el ámbito nacional y cultural y trabajando codo a codo con los no cristianos para buscar soluciones a los problemas del país [57].

A pesar de ello, la Iglesia se vio sometida a duras pruebas. En 1960, todas las escuelas privadas de Ceilán fueron nacionalizadas. En 1964, fueron despedidas todas las religiosas que trabajaban en hospitales del Estado. En enero de 1966, el gobierno suprimió el domingo cristiano como día de descanso festivo, sustituyéndole por el día budista *poya*, cuyo cálculo se hace a partir de las fases de la Luna. Con todo, esta disposición fue abolida el 9 de julio de 1971, por razones económicas. Desde la elevación de Cooray al cardenalato, mejoraron un tanto las relaciones entre el gobierno y la Iglesia. El 11 de diciembre de 1967 creó Roma la delegación apostólica y el 6 de septiembre de 1975 la nunciatura apostólica de Ceilán o Sri Lanka [58]. El 4 de diciembre de 1970, el papa Pablo VI, de regreso de su viaje a Australia-Oceanía, permaneció tres horas en el aeropuerto de Colombo. 600 000 personas le dieron la bienvenida. El gobierno, los budistas, los hinduistas y los musulmanes enviaron delegaciones para saludar al ilustre viajero. Esta visita pontificia contribuyó en buena medida a mejorar el clima de las relaciones entre las diversas comunidades religiosas. A finales de los años setenta, la Iglesia católica contaba en Sri Lanka con 965 000 fieles, en una población total de 13 millones, lo que supone una minoría relativamente fuerte en el contexto del continente asiático.

El concilio plenario de Hanoi (18 de noviembre-6 de diciembre de 1934) marcó la senda que deberían seguir en el futuro las iglesias de los países de *Indochina* (Tonking, Annam, Cochinchina, Camboya, Laos y Siam). Los temas más importantes tratados por la asamblea fueron: implatación del nuevo *Codex iuris canonici* y de las encíclicas misioneras pontificias, adaptación a los

57. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 23-25. Prestó un importante servicio a la causa de la mejora del clima de las relaciones entre católicos y budistas el obispo Edmund Peiris, O.M.I., de Chilaw, gracias a sus investigaciones y publicaciones científicas sobre cuestiones históricas. Se le consideraba el mejor conocedor de la cultura y de la historia de Ceilán y sostuvo un activo intercambio de ideas científicas con sabios budistas.

58. AAS 67 (1975) 649

nuevos tiempos, líneas maestras para las misiones paganas, métodos misioneros unitarios, relación entre los sacerdotes extranjeros y los nacidos en el país, aprendizaje de las lenguas indígenas, estudio de las religiones y culturas nativas, fundación de comunidades religiosas autóctonas, empleo de las lenguas populares (por los fieles) en los servicios religiosos, preparación de los sacerdotes indígenas para asumir la dirección de la Iglesia, vestimenta sacerdotal acomodada a los usos anmanitas, apostolado seglar.

El nombramiento del sacerdote indígena Juan Bautista Tong para obispo coadjutor de Phat-Diem y su consagración en Roma por Pío XI, el 11 de junio de 1933, fue el primer paso en el camino hacia una Iglesia nativa, pronto seguido por otros nuevos. La potencia colonial francesa hizo fracasar algunos proyectos de Roma, pero no pudo detener la ya incontenible marcha de la evolución [59].

Los acontecimientos políticos de la segunda guerra mundial y de las siguientes guerras de independencia y, sobre todo, la división de Vietnam (20 de julio de 1954) infligieron inmensos daños a la iglesia misional. La división política modificó de golpe la imagen religioso-eclesiástica vietnamita. En las regiones septentrionales existían 10 vicariatos y 6 en las meridionales. De las casi 875 000 personas que pasaron del Norte al Sur, el 80 por 100, es decir, 650 000, eran católicas. Así, en Vietnam del Sur se triplicó en muy poco tiempo el número de creyentes. La Iglesia hizo todo lo posible por aliviar los acuciantes problemas sociales y religiosos de los fugitivos. Fue preciso reorganizar sobre nuevas bases la pastoral para cerca de 1,4 millones de fieles. En los años siguientes este número fue, además, en constante aumento, como consecuencia de un fuerte movimiento de conversiones.

La Iglesia desarrolló un esfuerzo especial en el ámbito de la enseñanza y de las obras sociales y caritativas. En 1966 asistían 264 801 alumnos a las 1158 escuelas primarias y 83 103 a las 178 secundarias. En 1959 el episcopado fundó en Vietnam del sur la universidad de Dalat, que ya aquel mismo año fue reconocida por el Estado. Se esperaba de ella una nueva contribución a la

59. Cf. «Memoria Rerum» III/2, 507-508.

organización espiritual del país, sobre todo en el ámbito educativo y cultural. En este centro universitario existían las facultades de química, agricultura, tecnología, filosofía, literatura y pedagogía. En 1965 se procedió a la creación de una facultad teológica en el seminario pontificio Pío X, también en Dalat.

En Vietnam del norte, por el contrario, la Iglesia se vio cada vez más oprimida por la dominación comunista. Para el año 1960 habían sido ya expulsados del país todos los misioneros extranjeros. También se vieron extraordinariamente limitadas las posibilidades de acción de los obispos y sacerdotes nativos (cerca de 200) que quedaban en el país. El delegado apostólico John Dooley (desde 1951) tuvo que abandonar Hanoi por razones de salud y fue internado en el hospital de Phnom-Penh. Su representante, Terenz O'Driscoll, fue expulsado el 17 de agosto de 1959.

En Vietnam del sur se celebró, del 16 al 18 de febrero de 1959, en Saigón y contando con la presencia del legado pontificio cardenal Gregorio Pietro Agagianian, el Congreso nacional mariano, con el que se pensaba conmemorar al mismo tiempo el tercer centenario del nombramiento de los primeros vicarios apostólicos. Otro importante acontecimiento del año jubilar fue la institución de la jerarquía eclesiástica, el 24 de noviembre de 1960. Se formaron tres provincias eclesiásticas: en Vietnam del norte, Hanoi, con las diócesis sufragáneas de Langson, Haiphong, Bacninh, Hung-Hoa, Thai-Binh, Buichu, Phat-Diem, Than-Hoa y Vinh; en Vietnam del sur Hué, con Quinhon, Nhatrang y Kontum, y Saigón con Vinh-Long, Cantho, Dalat, My-Tho y Long-Xuen. Hanoi y las restantes diócesis de Vietnam septentrional tenían ordinarios nativos, al igual que Saigón y todas sus diócesis sufragáneas. También eran nativos los obispos de Hué y Quinhon[60]. Sólo Nhatrang y Kontum conservaron al principio un prelado extranjero. Con ocasión de la creación de la jerarquía, Juan XXIII dirigió, el 14 de enero de 1961, un mensaje de saludo a la Iglesia del Vietnam[61].

El papa Pablo VI no desaprovechó ninguna oportunidad para poner su prestigio y su habilidad diplomática al servicio del restablecimiento de la paz en Vietnam. En 1966 envió al antiguo de-

60. AAS 53 (1961) 346-350.
61. Ibid. 84-88.

legado apostólico en Canadá y arzobispo titular, Sergio Pignedoli, con un mensaje especial, a los obispos reunidos en Saigón[62]. En 27 de noviembre de 1970, en vuelo de Dacca a Manila, dirigió un saludo personal a los gobernantes de Vietnam del Norte y del Sur.

Acabada la guerra civil de 30 años de duración, se iniciaron tiempos extremadamente difíciles también para la parte de la joven iglesia situada hasta entonces en Vietnam del Sur. En septiembre de 1975 fueron expulsados de Dalat 20 misioneros. A partir de este momento, se llevó adelante de forma sistemática la expulsión de misioneros extranjeros[63]. La Iglesia se vio cada vez más reducida al estado de «Iglesia del silencio». El 18 de marzo de 1976 fue encarcelado el obispo Nguyên van Thuân, nombrado obispo coadjutor de Saigón antes de la conquista del poder por los comunistas[64]. Se le consideraba como uno de los prelados más capacitado de todo Vietnam En julio de 1978 se le restituyó de nuevo la libertad. El arzobispo de Hanoi, José María Thrin-nhu-Khuê, fue elevado al cardenalato por Pablo VI en el consistorio de 24 de mayo de 1976[65]. El gobierno le concedió permiso para viajar a Roma. A finales de los años setenta, la iglesia del Vietnam contaba con 2,8 millones de fieles, en el seno de una población total de 47 millones.

Las actividades misionales en *Laos* corrían a cargo del seminario misional de París y de los oblatos franceses e italianos del Inmaculado Corazón de María. También en este país, y a pesar de las esperanzas iniciales, en los años cincuenta no fue posible ir más allá del primer estadio. Se confiaba, con todo, en que acabaría por producirse una oleada de conversiones entre los meo y los lao theung en la alta meseta al norte de Vientiane, pero los acontecimientos políticos dificultaron la evangelización de estos

---

62. AAS 58 (1966) 911-914.

63. En 1976 habían sido expulsados del país todos los misioneros extranjeros, a excepción de dos miembros de la comunidad de los Hermanitos de Charles de Foucauld y una hermanita. La Iglesia perdió todas sus obras apostólicas, como escuelas, hogares para estudiantes, hospitales y orfanatos. Una excepción es el caso de la clínica de San Pablo en Ho-Chi-Minh (antigua Saigón).

64. En 1967 fue nombrado obispo de Nhatrang y el 24 de abril de 1975 coadjutor de Saigón.

65. AAS 68 (1976) 379.

pueblos. A pesar de todo, surgió un número notable de comunidades cristianas en rápida expansión. Pero justamente las zonas habitadas por estas tribus montañosas se convirtieron en el centro de las operaciones del Pathet Lao comunista. Todo espacio conquistado por estos hombres quedaba radicalmente cerrado a la acción de los misioneros.

Tras la caída de Vietnam del Sur, en abril de 1975, y la de Camboya 14 días más tarde, también Laos pasó, casi sin disparar un tiro, a manos de los comunistas. Aquel mismo mes tuvieron que refugirse en Thailandia 30 misioneros franceses. En septiembre, otros 29 misioneros oblatos italianos fueron conminados a abandonar el país en el plazo de tres días [66]. En todo el territorio sólo quedaron tres obispos y una docena de sacerdotes indígenas para dispensar asistencia espiritual, en medio de enormes dificultades, a los aproximadamente 15 000 laosianos.

Mucho más trágico aún ha sido el destino de la pequeña Iglesia misionera de *Camboya*. Aquella «pequeña grey», compuesta en su mayoría por inmigrados vietnamitas, fue cada vez más diezmada. Los católicos fueron perseguidos a sangre y fuego como representantes de una religión extranjera. Todo el que aceptaba el bautismo cristiano quedaba proscrito como un traidor. Esta situación explica bien el hecho de que los católicos de origen camboyano apenas llegaron a 5000. La mayoría de ellos eran descendientes de esclavos de las épocas anteriores, que habían alcanzado la libertad. En la actualidad, y en una Camboya radicalmente comunista, el cristianismo no tiene posibilidad alguna de existencia. Su erradicación ha sido total.

La iglesia de la *Thailandia* budista tuvo que sufrir en los años treinta y cuarenta algunas persecuciones. El cristianismo fue rechazado como religión de la potencia colonizadora. La situación mejoró ligeramente después de la segunda guerra mundial. Los repetidos golpes de Estado prescindieron de las cuestiones de política eclesiástica. En 1953, en una población de 18 millones, el número máximo de católicos era de 85 000, en su mayoría viet-

66. En la actualidad desempeñan sus actividades en otras regiones, especialmente en Indonesia y Senegal.

namitas y chinos y muy pocos siameses. Con todo, se toleraban las actividades misioneras. A finales de los años setenta, la joven iglesia contaba con cerca de 174 000 fieles, en una masa de población de 41 millones. El 18 de diciembre de 1965 se creó, también aquí, la jerarquía eclesiástica [67].

La segunda guerra mundial causó grandes daños a la iglesia misionera de Birmania. En el curso de la conquista del país por los japoneses y de la posterior reconquista, casi todas las obras de la misión (iglesias, escuelas, estaciones misioneras) fueron destruidas. También se registraron persecuciones locales contra los cristianos. La constitución del Estado —que accedió a la independencia el 4 de enero de 1948— garantizaba la libertad religiosa. Pero esto no impedía ciertas restricciones, por ejemplo la prohibición de entrar en el país misioneros extranjeros. El Estado reclamó para sí el derecho exclusivo a la educación de la infancia y la juventud. Para estar a la altura del acusado sentimiento nacionalista de la población y eliminar los prejuicios contra la Iglesia católica, Roma aceleró, desde 1954, el proceso de transmisión de la dirección de la Iglesia a manos de obispos nativos. El 1.º de enero de 1965 se creó la jerarquía eclesiástica [68]. Por aquellas fechas, para una masa de población total de 16 millones, los católicos no pasaban de 150 000, y, además, ninguno de ellos era birmano, ya que éstos seguían en su totalidad el budismo. Tan sólo las tribus montañesas animistas y los indios y chinos inmigrados eran accesibles a la evangelización. Entre 1966 y 1970 fueron expulsados del país no menos de 262 misioneros católicos, como consecuencia de la tendencia generalizada del gobierno a eliminar hasta donde le fuera posible las influencias extranjeras. La inmensa mayoría de las escuelas y las instituciones de caridad fueron expropiadas y estatalizadas. A todos los misioneros que entraron en el país con posterioridad al año 1948 se les negó el permiso de residencia. Aun así, la joven iglesia fue creciendo. A finales de

67. AAS 58 (1966) 554-556. Se crearon dos provincias eclesiásticas: Bangkok y Tharé-Nonseng, cada una de ellas con tres obispados sufragáneos. Desde aquella fecha, se han erigido dos nuevas diócesis.

68. AAS 47 (1955) 263-266. Se erigieron dos provincias eclesiásticas: Rangún, con dos diócesis y una prefectura apostólica, y Mandalay, con una diócesis y una prefectura. En la actualidad hay en Birmania dos archidiócesis y una prefectura.

los años 70 contaba con 331 000 fieles, en una población total de 28 millones.

Los cambios políticos sufridos por la península de *Malaya* desde mediados del siglo XX impusieron frecuentes remodelaciones de la organización de la Iglesia [69]. Por otra parte, Roma tomó una serie de iniciativas con el objetivo de dar nuevo impulso a la misión católica, atender las condiciones étnicas, preparar la transmisión de la dirección de la Iglesia a manos indígenas, privar de su fundamento a la queja, ya muy difundida, de que la Iglesia católica no era un poder no supranacional, sino más bien vinculado a las potencias coloniales occidentales, y, en fin, demostrar a la población que la Santa Sede comprendía y fomentaba los deseos de independencia de los pueblos colonizados. A comienzos de los años 80 había en la península 2 provincias eclesiásticas y dos archidiócesis, cada una de ellas con dos sedes sufragáneas, además de la archidiócesis de Singapur, directamente sujeta a la Santa Sede. El número de creyentes de este espacio geográfico alcanza los 436 000.

Describir con detalle el proceso de evangelización y la organización eclesiástica de las cerca de 3000 islas que componen el actual Estado de *Indonesia* exige mucho mayor espacio del que consiente este volumen. Es preciso, pues, reducirse a trazar las pinceladas fundamentales. Después de la segunda guerra mundial —en el curso de la cual perdieron la vida en Indonesia 120 misioneros— se reanudó, sin pérdida de tiempo, la actividad evangelizadora. El nuevo régimen no puso obstáculos de ningún tipo y, a pesar de que la mayoría de los misioneros era de origen holandés, tuvo en alto aprecio su colaboración, sobre todo en el ámbito de la enseñanza.

El 7 de julio de 1947 creó Roma la delegación apostólica de Indonesia. El 15 de marzo de 1950 fue elevada a la categoría de internunciatura y el 7 de diciembre de 1965 a la de nunciatura [70].

En 1960, Roma consideró que había llegado ya el momento de establecer la jerarquía eclesiástica en Indonesia. Las razones para ello eran las siguientes: reconocimiento de los éxitos misio-

69. Cf. AAS 47 (1955) 433-435, y 65 (1973) 126-128.
70. AAS 39 (1947) 468, 618-619; 42 (1950) 434; 58 (1966) 132-133.

neros de los últimos años, contribución a la pacificación de los fuertes movimientos nacionalistas de Indonesia, mayor prestigio de la Iglesia católica ante el gobierno y ante la población. Se esperaba de esta medida un nuevo impulso para la evangelización de las islas. En consecuencia, el 3 de enero de 1961 Juan XXIII creó seis provincias eclesiásticas, con un total de 25 archidiócesis y diócesis [71]. Las sedes metropolitanas de Yakarta y Semarang fueron puestas bajo la guía de arzobispos indonesios.

Una vez que, el 1.° de mayo de 1963, la ONU decidió entregar en administración a Indonesia la antigua Nueva Guinea holandesa, ahora llamada Irian Occidental, Roma tomó la decisión, el 10 de noviembre de 1966, de establecer también en este territorio su propia jerarquía. En consecuencia, se creó la provincia eclesiástica de Merauke, con dos obispados sufragáneos [72]. Al elevar Pablo VI a Justinus Darmojuwono, arzobispo de Semarang desde 1963, a la dignidad cardenalicia, el 26 de junio de 1967, quiso rendir un público tributo de honor a la iglesia misionera indonesia y a toda la población de las islas [73].

Todas estas iglesias de Asia tienen sus propias conferencias episcopales, que analizan e intentan resolver con ánimo valeroso las tareas actuales y los problemas de la formación propios de las dinámicas Iglesias particulares, siguiendo la consigna de una amplia adaptación a las circunstancias, los usos y las costumbres de sus respectivos países. Todas esta conferencias se han agrupado, además, para constituir la Federation of Asian Bishops Conferences (FABC), cuyos estatutos fueron aprobados, *ad experimentum*, por Roma el 6 de diciembre de 1972. La federación celebró su primera asamblea plenaria en Taipeh, del 21 al 27 de abril de 1974, y en ella se pusieron nuevos acentos sobre los grandes temas: iglesia local, diálogo con otras religiones mundiales, ayuda al desarrollo por parte de la Iglesia, renovación eclesial, adaptación litúrgica [74]. De la vitalidad de las iglesias de Asia y de su voluntad de adaptación cultural dan excelente testimonio también las numerosas comunidades religiosas nativas de derecho dio-

---

71. AAS 53 (1961) 244-248; cf. ibid. 296-298 (mensaje de saludo del pontífice).
72. AAS 59 (1967) 483-484. Fecha: 15 de noviembre.
73. AAS 59 (1967) 714.
74. Cf. «Die katholischen Missionen» (1974) 167-168.

cesano fundadas, un poco por doquier, en el curso de los últimos años y decenios [75].

LAS IGLESIAS DE ÁFRICA

En la segunda mitad del siglo XX, la evangelización del continente africano, definitivamente liberada de las trabas del colonialismo, pudo ganar mayor credibilidad y cosechar mayores éxitos; la actividad misional se extendió a todos los pueblos y a todas las tribus de África, respetando sus culturas y desembocando en la creación de iglesias indígenas que ofrecieron a los nuevos estados africanos, que accedían por estas fechas a su independencia política, su ayuda para la conquista del progreso material y espiritual y para la promoción de la justicia y de la paz. Los años 50 fueron, desde la perspectiva misional, el decenio de África. Mientras que en 1950 todo el continente se hallaba prácticamente bajo dominación colonial, a finales de 1960 dos tercios de la población africana se encuadraban en naciones soberanas. Frente a sólo dos obispos de origen africano en 1950, a comienzos de 1960 había ya 22. En el consistorio de 28 de marzo de 1960, Juan XXIII creó al primer cardenal de África.

El desarrollo misionero no sólo evolucionó al mismo ritmo que el sociopolítico sino que, a su modo, contribuyó a su preparación y promoción. Esta idea reaparece una y otra vez en los documentos de la Congregación de Propaganda Fide. Con sus importantes medidas, tales como la creación de la jerarquía eclesiástica, el nombramiento de obispos africanos, la africanización de la Iglesia, la nueva articulación de las delegaciones apostólicas y otras similares, Roma quería, clara y conscientemente, aprobar y estimular los movimientos de independencia de los pueblos africanos. A nivel social, estas motivaciones tienen su expresión más diáfana en la contribución de las misiones a la emancipación de la mujer africana. En este sentido, sentó un buen precedente la admisión de muchachas de raza negra en los noviciados de las órdenes religiosas y la fundación de congregaciones de religiosas

75. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 20-52.

indígenas. Por otra parte, se trataba de un presupuesto indispensable para la implantación del cristianismo, porque la ínfima situación social y cultural de la mujer africana era «el obstáculo fundamental para una cristianización consistente del pueblo» [76].

Los aspectos externos del desarrollo misionero africano pueden sintetizarse en las siguientes cifras: en 1922, la iglesia misionera africana, es decir, la dependiente, desde el punto de vista jurídico, del dicasterio misionero romano, se articulaba en 50 vicariatos apostólicos, 28 prefecturas apostólicas y 4 misiones. El 31 de diciembre de 1972 existían, en estas mismas regiones, 43 archidiócesis, 236 diócesis, 15 vicariatos apostólicos, 21 prefecturas apostólicas, 1 prelatura, 1 administración apostólica, es decir, un total de 317 sedes eclesiásticas. En 1978, había ya, en la totalidad del continente africano y sus islas adyacentes, 49 sedes metropolitanas (archidiócesis), 269 diócesis, 13 vicariatos apostólicos, 14 prefecturas apostólicas, 2 administraciones apostólicas, 1 prelatura y otras 17 diócesis directamente dependientes de la Santa Sede, esto es, no adscritas a una provincia eclesiástica. Deben añadirse dos patriarcados y 6 diócesis de Iglesias de ritos orientales. En total, África contaba, en la mencionada fecha, con 373 sedes. De los 335 obispos latinos, 237 eran africanos. De ellos, 12 pertenecen al colegio cardenalicio y uno, Bernandin Gantin, era cardenal de curia, en Roma (y presidente de la Pontificia Comisión Justitia et Pax). Dentro de las limitaciones de espacio de esta exposición, es de todo punto imposible trazar un cuadro detallado de este proceso evolutivo. Aquí, más aún que en el ámbito misional asiático, debemos contentarnos con presentar los acontecimientos más destacados y las medidas más significativas y prometedoras [77].

Para la progresiva africanización de la Iglesia, Roma buscó fundamentalmente la colaboración de las órdenes, congregaciones y sociedades misioneras. Sólo allí donde éstas incluyeron entre sus tareas la formación de un clero indígena fue posible nombrar ordinarios del propio país, a quienes confiar la dirección de las iglesias locales. Ya en 1925 Roma creyó que había llegado el mo-

---

76. L. KILGER, O.S.B., *Watawa - schwarze Schwestern*, en NZM 1 (Schoneck 1945) 113-117.

77. Para más detalles, cf «Memoria Rerum» III/2, 519-543

mento de dar este paso. Pero hasta 1938 no pudo convertir en realidad sus proyectos. El impulso decisivo provino de Pío XI. En una audiencia, de 24 de mayo, declaró al secretario de la Congregación de Propaganda Fide, Celso Costantini: «Tal vez la divina Providencia me ha reservado la alegría de consagrar un obispo africano en la basílica de San Pedro. Las misiones de África ofrecen ya una ubérrima cosecha de conversiones»[78]. En junio del mismo año, manifestaba también a Costantini su «ardiente deseo» de consagrar un obispo africano; quería, de este modo, recompensar y coronar por un lado la actividad de los misioneros extranjeros en África y, por otro, proporcionar nuevos alientos a las misiones africanas. Se iniciaron inmediatamente los preparativos, pero estaba reservado a Pío XII consagrar, en Roma, el 29 de octubre de 1939, a los dos primeros obispos africanos de la edad contemporánea[79], junto con otros 10 obispos de misiones, entre ellos un chino y un indio[80].

Por este mismo tiempo, se produjo otra decisión romana que indicaba la clara voluntad de africanizar la iglesia. Había surgido en el Congo una cuestión de ritos. Se trataba del intento de sustituir las ceremonias funerarias paganas por las cristianas. Los misioneros habían intentado desterrar todo el ritual pagano, llamado *matanga*. Pero tropezaron con la resistencia de la población. Los fieles se consideraban obligados, por razones sociales, a asistir al entierro de los miembros de su tribu y, por tanto, a participar en sus ritos. Nadie respetaba la prohibición de los misioneros. Ahora bien, el *matanga* constaba de costumbres en parte supersticiosas y en parte totalmente indiferentes. Se pidieron instrucciones al dicasterio misionero de Roma. Apoyándose en la instrucción del año 1959[81], Roma aprobó el plan del *matanga* cristiano, tal como lo habían propuesto el delegado apostólico y los obispos del Congo. No obstante, se recomendaba al mismo

---

78. «Agenzia Fides» (1939), n. 704 — NI 211/39.

79. Ya en 1518 hubo un obispo africano nativo: Henrique, hijo del rey del Congo (cf. BM XV, 283). Habla de otro obispo africano N. KOWALSKY, O.M.I., *Tobia Ghebragzer. Ein «schwarzer» Bischop im 18. Jahrhundert*, en NZM 15 (Schöneck 1959) 198-204.

80. AAS 31 (1939) 595-598 (homilía del papa).

81. Hay una edición reciente de esta importante instrucción, promulgada en los inicios de la fundación del dicasterio misionero romano y de gran trascendencia para valorar la actitud de las autoridades romanas en la materia frente al problema del comportamiento ante las culturas nativas en «Memoria Rerum» III/2, 696-704.

tiempo a los ordinarios que, al presentar las ceremonias funerarias cristianas, tuvieran en cuenta y respetaran las diferentes costumbres de cada una de las tribus. A este primer paso siguieron, después del concilio Vaticano II, otros muchos en la misma dirección, en el ámbito de la adaptación litúrgica.

En los años cincuenta, la africanización de la Iglesia se manifestó especialmente en la entrega de la dirección de los asuntos eclesiásticos a prelados indígenas. Se nombraron por doquier, y cada vez con mayor frecuencia, obispos originarios del propio país: Tanganika (1950)[82], Ruanda (1952), Basutolandia (hoy Lesotho; 1952), República de Sudáfrica (1954), Sudán (1955), Camerún (1955), Alto Volta (1956), Congo belga (hoy Zaire; 1956), Kenia (1956), Nigeria (1957), Ghana (1957), Togo (1962).

Así, a finales de la década africana, 12 naciones del continente, además de Madagascar, contaban con obispos nativos y el proceso de transmisión de la dirección de la Iglesia avanzaba a gran velocidad. Por otra parte, se había introducido, en estos y en otros países, la jerarquía eclesiástica ordinaria. Los años sesenta contemplaron el ascenso al cardenalato de los primeros obispos africanos: en 1960, Laurean Rugambwa, obispo de Rutabo; en 1965, Paul Zoungrana, arzobispo de Ouagadougou y Owen McCann, arzobispo de Ciudad de El Cabo (sudafricano de raza blanca), además de León-Étienne Duval, arzobispo de Argel, y Stephanos I Sidarouss, patriarca copto de Alejandría; en 1969, Joseph Malula, arzobispo de Kinshasa, y Jérome Rakatomalala, arzobispo de Tananarive. En la década de los setenta les siguieron: en 1973, Émile Biayenda, arzobispo de Brazzaville, y Maurice Otunga, arzobispo de Nairobi; en 1976, Hyacinthe Thiandoum, arzobispo de Dakar, Victor Razafimahatratra, S.I., arzobispo de Tananarive, Emmanuel Nsubuga, arzobispo de Kampala, Dominic Ignatius Ekandem, obispo de Ikot Ekpene; en 1977, Bernardin Gantin.

La segunda característica que acuñó el decenio de África, y que permitió avanzar un considerable trecho en el proceso de la africanización de la Iglesia, fue la creación de la jerarquía eclesiástica ordinaria en las Iglesias misioneras del continente. Había

82. El número entre paréntesis indica el año del nombramiento de cada uno de los obispos indígenas mencionados.

excelentes razones para proceder a la implantación de la nueva organización. Se quería, en primer lugar, volver a la antigua práctica de la Iglesia. La estructura basada en prefecturas y vicariatos respondía a condicionamientos históricos y su carácter era meramente transitorio. De hecho, habían desaparecido hacía ya largo tiempo los fundamentos en que se apoyaba[83]. En segundo lugar, era preciso tener en cuenta el rápido avance de la iglesia misionera africana de los últimos tiempos, otorgar a los misioneros la recompensa de sus esfuerzos y conceder una mayor autoridad a los ordinarios. Dado que, por otra parte, también la iglesia anglicana y las confesiones protestantes habían procedido a nombrar obispos y arzobispos, que gozaban de muy alta estima entre la población africana, era evidente que la Iglesia católica no podía ir a la zaga en este aspecto.

Otra importante razón, repetidas veces citada en los documentos, era la voluntad de dar una respuesta favorable a los deseos de independencia de los pueblos africanos. Se pretendía, pues, estimular conscientemente este deseo y demostrar a los pueblos de África y del mundo entero que Roma los consideraba dotados de la madurez suficiente para gobernarse por sí mismos. Por otra parte, Roma no ignoraba que —aunque sin razón, al menos en lo referente a las misiones del dicasterio romano— los africanos acusaban a las misiones de tener carácter colonial o, cuando menos, un cierto barniz de pseudocolonialismo. De hecho, las misiones provocaban en muchos espíritus la impresión de una «colonización religiosa», sobre todo porque en muy buena parte estaban a cargo de personal extranjero. Era, pues, necesario sustituir las «viejas misiones» por «misiones nuevas», puestas en manos de misioneros del propio país.

El primer paso en esta nueva dirección se dio en 1950, en el África occidental británica, concretamente en Sierra Leona, Costa de Oro (Ghana), Nigeria, Togo británico y Camerún británico. Sólo quedaba excluida Gambia, porque en esta región sólo existía una misión *sui generis*, con escaso número de católicos. El 28 de abril de 1950 se crearon en aquel espacio geográfico 3 pro-

83. Cf. N. Kowalsky, O.M.I., *Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare*, en NZM 13 (Schöneck 1957) 271-286; además «Memoria Rerum» I/1, 353-438; II, 220-234.

vincias eclesiásticas, con un total de 12 obispados[84], Aparte las razones generales antes mencionadas, en este caso fueron también determinantes las siguientes, en orden a la implantación de la jerarquía: la favorable situación misionera, las buenas perspectivas que ofrecía el futuro, el número rápidamente creciente de sacerdotes indígenas[85], la proyectada peregrinación de varios obispos de África occidental a Roma en 1950 (año santo), que se quería revalorizar de cara al público y a los medios de difusión presentándola en el contexto de la creación de la jerarquía, el inminente nombramiento de un arzobispo anglicano y, en fin, el deseo del gobierno colonial británico de contar con algunos arzobispos nativos al frente de la Iglesia católica, en torno a la mesa de las negociaciones.

El siguiente paso fue la creación, el 11 de enero de 1951, de la jerarquía eclesiástica ordinaria en Sudáfrica, Basutolandia (Lesotho) y Swazilandia (Ngwane). Se formaron 4 provincias eclesiásticas, con 21 diócesis[86]. Los arzobispos de Ciudad de El Cabo, Durban y Pretoria y los obispos de Johannesburg y Keimoes eran sudafricanos de raza blanca. El peculiar carácter de la población de este país hacía, por el momento, imposible el nombramiento de obispos de raza negra. Con todo, apenas dos años más tarde, Roma comenzó a considerar la idea de poner la dirección de la Iglesia de Basutolandia en manos de obispos nativos. Por otra parte, tampoco era posible seguir confiando enteramente al clero blanco los asuntos de la iglesia de la Unión Sudafricana (hoy República de Sudáfrica). Al igual que en el resto del continente, también aquí se estaba consolidando y ganando intensidad la conciencia y el sentimiento nacional de los pueblos bantúes, que contemplaban con desánimo el hecho de que fueran tan escasos los sacerdotes negros, coincidían en culpar de ellos a los misioneros blancos y sospechaban que éstos no consideraban a los negros capacitados para llegar a ser sacerdotes y obispos. Con la división

---

84. AAS 42 (1950) 615-619.

85. En Nigeria oriental había por aquellas fechas 479 840 católicos, 260 277 catecúmenos, 230 sacerdotes extranjeros y 15 nativos; en Nigeria occidental los católicos eran 176 807, los catecúmenos 42 198, los sacerdotes extranjeros 203 y los nativos 16; en la tercera provincia eclesiástica había 293 646 católicos, 50 603 catecúmenos, 173 sacerdotes extranjeros y 12 nativos.

86. AAS 43 (1951) 257-263

de la diócesis de Mariannhill, la creación de la diócesis zulú de Umzimkulu y el nombramiento del sacerdote zulú de Mariannhill, Bonaventura Dlamini (1954) para regir sus destinos, Roma intentaba dar satisfacción a aquellas legítimas aspiraciones. Pero hubo que esperar mucho tiempo hasta que se dieron nuevos pasos en esta dirección.

Uno de los más graves problemas con que tuvo que enfrentarse la iglesia misionera sudafricana fue el planteado por la política de *apartheid* de los gobiernos. El problema racial se había iniciado ya prácticamente con el primer asentamiento blanco en El Cabo, y se había ido agravando y enconando generación tras generación. Finalmente, después de la segunda guerra mundial, y bajo el disfraz de «desarrollo separado», los gobiernos elevaron a la categoría de sistema la separación de las razas. Pero lo que más irritaba a la población negra y mestiza y más críticas provocaba en la opinión pública mundial eran las flagrantes injusticias sociales y la mezquindad que mostraba el gobierno al poner en práctica su política de *apartheid*, hasta el punto de que quedaba descalificada la totalidad del sistema, a pesar de las innegables buenas intenciones que lo animaban. Resultaba cada vez más imposible llegar a una solución equilibrada. Los obispos tomaron postura repetidas veces, en documentos oficiales, contra las injusticias de semejante situación. Llamó particularmente la atención la declaración de la conferencia episcopal, publicada en junio de 1957[87]. El arzobispo de Durban, Denis Eugene Hurley, O.M.I., se dedicó de forma destacada y con particular firmeza a la defensa de los derechos de la población de color. El hecho de haber nacido en Sudáfrica le concedía una mayor libertad de acción.

El problema de la enseñanza constituyó otra prueba de fuerza entre la Iglesia misional y el gobierno. La retirada de las subvenciones estatales y la negativa de los obispos a la nacionalización de sus centros de estudios provocó una grave crisis financiera en el sistema escolar de la Iglesia católica. Más afortunada solución encontraron, en África sudoccidental (Namibia), los vicarios apostólicos Windhoek y Keetmanshoop.

---

87. *Christianisme et ségrégation raciale (Declaration collective des Évêques d'Afrique du Sud)*, en «Église Vivante» IX (Lovaina 1957) 339-344. «La Documentation Catholique» 39, LIV (París 1957) col. 1321-1326.

El 25 de marzo de 1953 creaba Roma la jerarquía eclesiástica en Kenia, Uganda y la Tanganika británica de África oriental, aproximadamente un decenio antes de que estos países accedieran a la independencia política[88]. Se formaron cuatro nuevas provincias eclesiásticas, con 23 obispados[89]. Siguió la creación de la jerarquía en Rodesia del Sur, el 1.º de enero de 1955 (una provincia eclesiástica y cinco sedes diocesanas)[90] y, el 14 de septiembre de aquel mismo año, en el África colonial francesa y Madagascar (11 provincias eclesiásticas con 38 sedes diocesanas entre arzobispados y obispados)[91]. Con esta misma fecha de 14 de septiembre de 1955 se elevaba a archidiócesis el vicariato apostólico de Rabat (Marruecos)[92] y a diócesis, con el nombre de Laghouat, el vicariato apostólico de Ghardaia (Argelia)[93]. También se elevaba a diócesis, directamente sometida a la Santa Sede[94], la prefectura apostólica de Gibuti, en la entonces Somalilandia (hoy, y a partir del 27 de junio de 1977, país independiente, con el nombre de república de Djibouti (territorio de los afars e issas).

Quedaban todavía tres grandes regiones africanas sin jerarquía eclesiástica ordinaria: la zona de la delegación del Congo, el África central británica y el Sudán. En las dos primeras se introdujo el 1959, en Sudán en 1974. El 25 de abril de 1959 creó Roma las provincias eclesiásticas de Lusaka y Blantyre, con 5 y 3 obispados sufragáneos respectivamente[95]. El Congo belga, Ruanda y Burundi se hallaban ya en vísperas de su independencia polí-

88. Kenia tenía entonces 365 021 católicos (en una población total de 5,4 millones), 59 164 catecúmenos, 256 sacerdotes extranjeros y 14 nativos; Uganda 1 134 057 católicos (para 5 millones de población total), 115 706 catecúmenos, 360 sacerdotes extranjeros y 133 nativos; Tanganika 785 677 católicos (para 7,4 millones de población total), 92 591 catecúmenos, 626 sacerdotes extranjeros y 134 nativos.

89. AAS 45 (1953) 705-710.

90. AAS 47 (1955) 292-293 (mensaje de saludo del papa, de 24 de abril de 1955). El número de católicos bantúes era de unos 100 000 y el de blancos cerca de 13 500. Había 168 sacerdotes, 17 seminaristas mayores nativos y otros 50 alumnos en el seminario menor. Las perspectivas de la misión de cara al futuro podían calificarse de buenas, como lo prueba el alto número de catecúmenos (cerca de 20 000).

91. AAS 48 (1956) 113-119.

92. En 1956 se creó además la diócesis de Tánger, directamente sujeta a la Santa Sede.

93. Argel, Constantina y Orán no dependen de la Congregación de Propaganda Fide.

94. AAS 48 (1956) 113-119.

95. AAS 51 (1959) 793-796. En Rhodesia del Norte había en 1958 unos 385 485 católicos, 71 505 catecúmenos, 284 sacerdotes extranjeros y 29 nativos (para una población total de 2,1 millones). En Nyassalandia (con 2,5 millones de habitantes) las cifras eran similares: 429 150 católicos, 51 696 catecúmenos, 224 sacerdotes extranjeros y 50 nativos.

tica. Roma quería adelantarse a este decisivo cambio histórico a través de una serie de medidas eclesiásticas. Su primera preocupación fue el nombramiento de un obispo nativo para la futura capital del Estado. El tiempo urgía. Para muchos congoleños, la Iglesia católica era una institución extranjera, colonial y, por consiguiente, la rechazaban. Así, pues, el 2 de julio de 1959, el papa Juan XXIII nombró a Joseph Malula obispo titular de Leopoldville (Kinshasa)[96]. Aquel mismo día se confiaba al clero indígena el vicariato, de nueva creación, de Goma. Pero el gesto más importante y más sorprendente, a través del cual Roma quería confirmar su creencia en la madurez del pueblo congoleño para asumir su independencia, fue la creación, el 10 de noviembre de 1959, de la jerarquía eclesiástica en el Congo belga y en Ruanda-Urundi (Ruanda y Burundi)[97]. Se formaron 8 provincias eclesiásticas con otras tantas archidiócesis y 29 diócesis[98]. Finalmente, en Sudán se procedió a implantar la jerarquía eclesiástica, una vez apaciguada la situación política, el 18 de noviembre de 1974, mediante la creación de dos provincias, con un total de 7 obispados[99].

Con la creación de la jerarquía eclesiástica en el continente africano se daba cima a un largo proceso evolutivo. Se abría una nueva página en la historia. Las iglesias de misiones se convertían en iglesias particulares. Por supuesto, se prolongó, y se sigue prolongando hasta nuestros días, su *status* misional. Pero ahora se encuentran en pie de igualdad, como parte de la Iglesia, al nivel de las de Europa, América y Asia. Siguen dependiendo en gran medida de la ayuda material y personal de otras iglesias. Los misioneros extranjeros se han habituado a trabajar y evangelizar ba-

---

96. En 7 de julio de 1964 Malula fue nombrado arzobispo de la capital. Entró a formar parte del Colegio cardenalicio en el consistorio del 28 de abril de 1969.

97. Ya en 1952 había comenzado a meditarse la posibilidad de tomar esta determinación. La creación de la jerarquía debería ser uno de los puntos a tratar en el convenio misionero entre Bélgica y la Santa Sede, pero el senado belga se negó a dar su conformidad, cuando se le presentó el documento, concluido el 8 de diciembre de 1953.

98. AAS 52 (1960) 372-377. En el Congo había entonces, para una población total de 13 millones, 4,3 millones de católicos y 700 000 catecúmenos, 2272 sacerdotes extranjeros y 298 nativos. Fue extraordinario el empuje experimentado en el campo de los aspirantes al sacerdocio, tanto en razón del número como de la calidad de la formación. También estaban bien organizados los centros (escolares, hospitalarios, etc.) de la Iglesia Mejor cuadro aún ofrecían las cifras de Ruanda-Urundi: 1,6 millones de católicos para una población total de 4,5 millones, más de 500 000 catecúmenos, 163 sacerdotes nativos y 329 extranjeros

99. AAS 67 (1975) 164-165.

jo la dirección de obispos nativos. Y esto les honra. No escasearon las dificultades durante el período de transición. Pero se habían puesto los cimientos para el futuro desarrollo de las iglesias de África.

Hemos calificado los años cincuenta como el decenio de África en razón de la africanización de la Iglesia, de la entrega a obispos africanos de la dirección de los asuntos eclesiásticos y de la creación de la jerarquía. Pero también los años sesenta revistieron un especial carácter para estas iglesias africanas. En este período se registró, en efecto, el establecimiento de *relaciones diplomáticas* entre la Santa Sede y la mayoría de los nuevos estados del continente, así como la reordenación de las delegaciones apostólicas. La organización y el desarrollo misioneros tuvieron que acomodarse, con rápidos pasos, a las vertiginosas transformaciones políticas, sociales, culturales y económicas vividas durante este lapso de tiempo por los pueblos africanos, cuya influencia era cada vez mayor en la política mundial. Era preciso eliminar definitivamente los últimos restos del pasado colonial. En consecuencia, se acometió en 1960 una nueva reorganización de las delegaciones apostólicas africanas. Las dos delegaciones de Nairobi y Dakar se transformaron en cuatro: Nairobi para África oriental, Dakar para África occidental, Lagos para África central y Tananarive para Madagascar [100]. Juan XXIII, y más acentuadamente Pablo VI, entablaron relaciones diplomáticas directas con los nuevos estados africanos que accedían a la independencia [101].

No todos los estados han tributado el debido reconocimiento al leal comportamiento de la Iglesia, a su ayuda en los conflictivos años de la transición del dominio colonial a la independencia política y a su nada desdeñable contribución al asentamiento de la paz interior. Los nuevos Estados implantaron a menudo constituciones inspiradas en los modelos de las democracias occidentales, que no siempre respondían ni a las circunstancias ni a la mentalidad de los pueblos africanos. De ahí que casi todos los nuevos países tuvieran que superar crisis internas. Las turbulencias afectaron también, muy a menudo, a las relaciones de los respectivos gobiernos con las autoridades eclesiásticas y hasta con

100. AAS 52 (1960) 1000-1003.
101. Para los datos de cada país, cf. «Memoria Rerum» III/2, 536-537.

la Iglesia misma. Las jerarquías africanas se esforzaron por interponer su mediación y por transferir a los pueblos africanos un nuevo ordenamiento de la vida, basado en el respeto a los derechos naturales de la persona, en la justicia social y en el amor. Con todo, en los años sesenta y setenta se registraron en varios estados independientes del África negra graves conflictos entre los jefes de gobierno y los dignatarios de la Iglesia.

El año 1964 fueron expulsados de las provincias meridionales del Sudán todos los misioneros europeos. La medida afectó a 278 misioneros católicos y 28 protestantes. Sólo obtuvieron permiso para residir en el país 32 sacerdotes nativos, que debían atender a 400 000 fieles. Afloraba aquí el conflicto entre las provincias del Sur, con más del 10 por 100 de la población cristiana y las provincias del Norte, totalmente musulmanas. Hasta 1971 no pudieron regresar a la región los primeros misioneros blancos (6 jesuitas). Les siguieron, algo más tarde, 11 religiosas, también de raza blanca. Este cambio de actitud del nuevo régimen estuvo precedido y preparado por la visita a Khartum, en julio de 1968, del secretario de la Congregación de Propaganda Fide el arzobispo Sergi Pignedoli, y por una serie de contactos personales entre el dignatario eclesiástico y las autoridades civiles.

En 1967, el presidente del estado de Guinea expulsó del país a todos los sacerdotes y religiosos extranjeros, bajo el pretexto de que suponían un obstáculo para la africanización de la Iglesia. En diciembre de 1970 hizo comparecer ante un tribunal al arzobispo de Conakry, bajo la acusación —presentada con gran alarde escénico— de haber participado en un golpe de Estado desencadenado, al parecer, por la Guinea portuguesa. El arzobispo fue condenado a trabajos forzados para toda la vida [102]. En 1974 se registraron algunos indicios que invitaban a un moderado optimismo. El presidente guineano recibió en audiencia, por primera vez, a una delegación de misioneros africanos.

También en Burundi, Gabón, Uganda, Rhodesia y Sudáfrica se registraron expulsiones de misioneros. En Somalia se les prohibió legalmente, desde el 13 de enero de 1963, desarrollar cualquier tipo de «propaganda» directa en favor de las religiones cris-

102 Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 26-28.

tianas. En su mensaje del 21 de octubre de 1972, en conmemoración del tercer aniversario de la revolución, el presidente, Siad Barre, anunció la estatalización de todas las escuelas y de las imprentas privadas. Esta medida asestó un duro golpe sobre todo a la labor educativa de los misioneros católicos. En la actualidad, la actividad de la Iglesia está limitada al ámbito social y caritativo.

En Lesotho la Iglesia se vio envuelta, en contra de su voluntad, en las luchas políticas intrapartidistas. Sólo gracias a la actitud prudente y leal del arzobispo de Maseru pudieron evitarse funestas consecuencias para las misiones. Las calamidades y los sufrimientos comunes llevaron a este país a una estrecha cohesión de todas las iglesias cristianas. A partir de entonces, las relaciones ecuménicas han alcanzado niveles auténticamente ejemplares.

Durante la guera civil, de dos años y medio de duración, de Nigeria contra la provincia secesionista de Biafra, la Iglesia se vio en una difícil situación. Se la acusó de apoyar a los rebeldes. Acabada la guerra, los misioneros extranjeros fueron expulsados o encarcelados. En 1971, Nigeria conoció un éxito singular en el camino de la africanización. ya que siete sacerdotes nativos fueron elevados a la dignidad de obispos.

En la antigua colonia española de Guinea Ecuatorial, que accedió a la independencia el 12 de octubre de 1968, se produjeron muy pronto enormes tensiones entre el nuevo presidente de la república y la Iglesia. En abril de 1971 fue expulsado el obispo español de Santa Isabel (llamada, desde 1974, Malabo). El gobierno no adujo ningún tipo de razones para tal decisión. Los sacerdotes indígenas tuvieron que mostrarse aún más cautos que los misioneros españoles (claretianos), porque se les acusaba con extremada facilidad de abrigar ocultas intenciones políticas. Finalmente, se lanzó una prohibición total de todo tipo de culto religioso, todas las iglesias fueron cerradas, todos los sacerdotes extranjeros expulsados del país en julio de 1978, sin una sola excepción, hasta el punto de que también cayó bajo la medida un misionero octogenario residente en Bata. Sólo pudieron permanecer en la totalidad del territorio del nuevo Estado 20 sacerdotes indígenas. La opinión mundial guardó sepulcral silencio acerca de la tragedia que, desde 1969 a 1979, se abatió sobre el pueblo ecuatoguineano.

También en el *Zaire* se produjeron serias situaciones conflictivas. En las agitaciones estudiantiles de 1969, en la universidad católica Lavanium de Kinshasa, fundada en 1954, perdieron la vida algunos estudiantes. Una nueva protesta estudiantil, en el segundo aniversario de aquel acontecimiento, dio pretexto al gobierno para cerrar la universidad y militarizar a todos los estudiantes, incluidas las religiosas. En el siguiente curso escolar, se reanudaron las actividades docentes con nuevos estudiantes y la universidad cambió su nombre por el de universidad de Kinshasa. Poco después se desencadenó una auténtica persecución contra la Iglesia. La libertad de reunión quedó sujeta a drásticas limitaciones en el ámbito eclesiástico en virtud de la implantación de medidas restrictivas muy severas. Todas las actividades institucionales de la Iglesa se vieron amenazadas. El cardenal arzobispo de Kinshasa tuvo que abandonar temporalmente el país. Se prohibieron los bautizos cristianos y la enseñanza de la religión en todos los centros educativos. Al final, pudo conseguirse una superación del conflicto [103].

En Burundi, la Iglesia arrostró grandes sufrimientos en 1972 a causa de los asesinatos masivos de más de 10 000 personas de la tribu huntu. El 13 de abril de 1977, fueron expulsados todos los misioneros de Comboni que trabajaban en el país y algunos auxiliares italianos de la misión, debido, evidentemente, a que durante la sangrienta guerra civil habían prestado protección y amparo a los hutu. También en Uganda hubo tensiones entre el gobierno y la Iglesia. En diciembre de 1972, una comisión pontificia, encabezada por el secretario adjunto de la Congregación de Propaganda Fide, Bernardin Gantin, se desplazó a Uganda, para intentar una solución del conflicto. El 19 de diciembre fue recibida por el presidente del Estado. También aquí, a raíz de estos contactos, mejoró de nuevo la situación. Pero surgían una y otra vez los incidentes desagradables. En Malawi, en abril de 1973, el presidente del Estado ordenó cerrar provisionalmente el seminario de Kachebere, porque alguien había añadido algunos rasgos caricaturescos al retrato presidencial que pendía de una de las paredes y no pudo descubrirse al autor. Más tarde, se permitió que el seminario abriera de nuevo sus puertas, pero sólo para

103. Cf. ibid. (Friburgo de Brisgovia 1972) 91-94, 126-127.

alumnos de Malawi. Los seminaristas de Zambia y Mozambique tuvieron que abandonar el país.

En diciembre de 1970, el obispo camerunés de Nkongsamba, Albert Ndongmo, tuvo que comparecer ante un tribunal militar, que lo condenó a muerte como reo del supuesto intento de golpe de Estado y como participante en una conjura para asesinar al presidente. El propio presidente le conmutó la pena por la de cadena perpetua. Fue indultado el 14 de mayo de 1975 y, desde esta fecha, reside en Canadá.

En Rhodesia se agudizaron las tensiones entre la Iglesia y el Estado, debido a la política racista y discriminatoria practicada por el régimen y ante la que la Iglesia no podía permanecer silenciosa. El domingo de Ramos de 1970, los obispos declararon, en una valerosa carta pastoral, que estaban decididos a no pasar por alto ciertos aspectos de la nueva constitución del país y que, desde su convicción de fe, no podían inclinarse ante leyes que estaban en abierta contradicción con el mensaje del evangelio. Ya en junio de 1969, cinco obispos católicos del país habían elevado su protesta contra la política racista del régimen. El 1.º de octubre de 1976, el obispo de Umtali, Donandl Lamont, fue condenado a 10 años de trabajos forzados por su carta abierta al gobierno, del 11 de agosto anterior, en la que fustigaba la política racista imperante en el país. El 23 de marzo de 1977 fue expulsado. El nombramiento, el 31 de mayo de 1976, de un nuevo arzobispo de raza negra para la sede de Salisbury, fue saludado por la opinión pública mundial como un valeroso gesto de Roma.

Las acciones terroristas de los movimientos de independencia acarrearon graves daños a la misión. En un solo año (junio de 1977 a junio de 1978) las bandas armadas dieron muerte a 36 misioneros.

Las posesiones portuguesas de África fueron hasta la fecha de su independencia (Guinea Bissau, 10 de septiembre de 1974; Mozambique, 25 de junio de 1975; Islas de Cabo Verde, 6 de julio de 1975; Sao Tomé y Príncipe, 12 de julio de 1975 y Angola, 11 de noviembre de 1975) los últimos restos de una época colonial que había quedado hacía mucho tiempo desbordada por el curso de la historia. A pesar de su interconexión con la potencia colonizadora, la Iglesia no descuidó la evangelización de estos

territorios continentales e insulares. Con todo, su actividad al servicio de la difusión de la fe quedó ensombrecida por el hecho de que apoyaba un sistema que, invocando la expansión de la civilización portuguesa católica, negaba al pueblo la libertad y la independencia. Y esto hizo que fuera condenada por el tribunal de la opinión pública. En los acuerdos misioneros de 7 de mayo de 1940 [104] entre Portugal y la Santa Sede quedaban salvaguardados los intereses de la Iglesia, pero ésta quedaba a su vez inserta en el sistema colonial.

El 25 de julio de 1953 era consagrado en Mozambique el primer sacerdote indígena, Alexandre José María dos Santos, O.F.M., nombrado en 1974 obispo de Maputo (antiguo Lourenço Marques). A partir de entonces, se promovió cada vez más la formación del clero nativo en las posesiones ultramarinas portuguesas. Los movimientos independentistas, que surgían prácticamente por doquier, abrieron los ojos tanto al clero superior como al inferior. Algunos de sus miembros entraron en conflicto con el gobierno colonial. Al fin, también aquí se pensó en organizar iglesias nativas y, a partir del concilio Vaticano II, se intensificó aún más esta evolución. No obstante, la vinculación de la Iglesia al Estado hizo que quedara fuera del ámbito de acción del dicasterio romano de Propaganda Fide, a pesar de que, según el decreto misional del concilio, éste era el único organismo competente «para todas las misiones y para la totalidad de la actividad misionera» [105], el campo de evangelización de las regiones portuguesas de ultramar. Sólo tras la independencia de estos países pudo asumir Roma la dirección de las iglesias misioneras de este espacio africano. Cuando los padres blancos abandonaron Mozambique en mayo de 1971 [106] — decisión sobre la que recayeron juicios muy dispares y caso absolutamente singular en la historia de las misiones —, justificaron su postura aduciendo que la situación política no garantizaba una proclamación íntegra del mensaje de la fe.

Tras la conquista de la independencia, la Iglesia se vio arrastrada por el torbellino de los acontecimientos de los nuevos esta-

---

104. AAS 32 (1940) 217-244; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati* II, 232-264; para bibliografía sobre este tema BM XXIII, n.º 872.

105. *Ad Gentes* 29: AAS 58 (1966) 980

106. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1971) 161-165.

dos. El 25 de julio de 1975, exactamente un mes después de la proclamación de la independencia, se inició, a continuación de un discurso del presidente de la república, la estatalización de todas las instituciones de la Iglesia en Mozambique. Para justificar esta decisión, se aducía que la Iglesia de la época colonial había sido apoyada por el Estado, y se añadía que todos estos centros pertenecían al pueblo. El gobierno llevó adelante una lucha sin cuartel contra la Iglesia. La mitad de los sacerdotes extranjeros tuvieron que abandonar el país. Roma acometió de inmediato la tarea de situar al frente de las Iglesias misioneras de estos países a sacerdotes indígenas. En Mozambique, por ejemplo, de los 27 sacerdotes nativos, 7 fueron nombrados obispos. Del 9 al 13 de septiembre de 1977 se celebró en Beira una asamblea pastoral nacional. En cierto modo, fue como una especie de recapitulación de los dos años de independencia política. En ella se trazaron las líneas maestras de la futura pastoral de los fieles y de la evangelización de la población no cristiana.

En Angola, los 12 obispos del país hicieron un llamamiento al gobierno, en una pastoral conjunta de 14 de diciembre de 1977, para que respetara los derechos de la religión. En ella exhortaban también a los fieles a mantenerse firmes en la fe y a trabajar, en un clima de paz, por el bien de la nación [107]. Una de las respuestas del gobierno a este documento fue la expropiación, el 25 de enero de 1978, de la emisora Radio Ecclesiae. De todas formas, este centro había tenido que interrumpir ya antes sus emisiones. Del 4 al 8 de abril de 1978, los obispos angoleños celebraron una Asamblea plenaria, cuyo resultado fue, una vez más, la publicación de una pastoral conjunta [108].

La organización de la Iglesia en Angola se articula actualmente en tres provincias eclesiásticas: Luanda, con 4 obispados sufragáneos, Huambo, con 3, y Lubamgo, con 2. Mozambique constituye una provincia eclesiástica, Maputo, con 8 sedes sufragáneas. Las diócesis de Sao Tomé y Príncipe y de Bissau están directamente sometidas a la Santa Sede; la diócesis de Cabo Verde es un obispado sufragáneo de Lisboa. De los 11 obispos de Angola, sólo 2 eran extranjeros a finales de los años 70. Por estas mismas

107. «Internationaler Fides-Dienst», de 18 de enero de 1978, 28-31.
108. Ibid., 3 de junio de 1978, 313.

fechas, la Iglesia angoleña contaba con 100 sacerdotes indígenas y 223 extranjeros, 8 hermanos legos nativos y 22 extranjeros, 250 religiosas del país y 350 de otras naciones. Las actividades evangelizadoras cuentan con el apoyo de no menos de 20 000 catequistas nativos [109]. El número de católicos asciende a cerca de 3 millones, es decir, la mitad de la población total del país. En Mozambique hay 1,5 millones de católicos, equivalentes al 18 por 100 de la población.

El 7 de diciembre de 1974 creó la Santa Sede la delegación apostólica de Mozambique [110], el 30 de diciembre de aquel mismo año la de Guinea Bissau [111] y el 25 de febrero de 1975 la de Angola [112].

Es necesario añadir algunas pinceladas sobre otras Iglesias de África aún no mencionadas, o sólo de pasada, aunque también en este caso sea preciso, por desgracia, renunciar a una exposición completa. Las Iglesias de *Egipto* y *Etiopía* gozan de un *status* especial y están sujetas a leyes también especiales. Coexisten en un mismo espacio geográfico con la Iglesia ortodoxa oriental. Dado que siguen asimismo ritos orientales, se hallan bajo la jurisdicción de la congregación romana para las Iglesias de estos ritos. También se hallan sujetos a esta congregación todos los vicariatos apostólicos de rito latino de Egipto, así como el vicariato de Asmara, en Etiopía. Sólo los vicariatos de Gimma y Harar, y las prefecturas de Awasa y Hosanna, en Etiopía, dependen de la autoridad misionera romana. Pío XI definió en 1938 con claridad la jurisdicción de estos dos dicasterios, cuyas competencias se entrecruzaban a veces entre sí [113]. La conquista y ocupación italiana de Etiopía en 1936 enfrentó a Roma y a la iglesia del país con nuevos problemas y tareas nuevas, cuya solución se vio considerablemente entorpecida por una insólita pretensión del gobierno italiano, que reclamaba ser oído antes de que se procediera a una reorganización de la iglesia. La segunda guerra mundial

---

109. Estadísticas referidas al mes de abril de 1978: ibid., 14 de junio de 1978, 344. Otras informaciones sobre la situación de la Iglesia en Angola y Mozambique en «Herder-Korrespondenz» 32 (Friburgo de Brisgovia 1978) 302-309.

110. AAS 67 (1975) 89-90

111. Ibid. 174-175.

112. Ibid. 177.

113. Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia*, de 25 de marzo de 1938: AAS 30 (1938) 154-159; *Sylloge* 567-573.

acarreó nuevos y muy graves daños a la Iglesia de Etiopía. El 28 de noviembre de 1942 fueron expulsados del país y repatriados a Italia 100 misioneros, 300 religiosas 2 vicarios apostólicos y un prefecto. Otros habían tenido que abandonar su puesto ya con anterioridad o fueron internados en campos de prisioneros, por su condición de capellanes militares. Roma lanzó un apremiante llamamiento a los padres blancos para que enviaran 60 misioneros y salvaran los restos de las misiones devastadas. Así lo hicieron. En 1945 se confió a los jesuitas canadienses la organización de la enseñanza en Etiopía.

La actividad misionera católica en *Botswana*, la antigua Bechuanalandia, es aún reciente. En 1928 se fundó la primera estación misionera, todavía existente en nuestros días. En 1959, se creó la prefectura apostólica de Bechuanalandia, confiada a los pasionistas irlandeses. A finales de los años setenta, la diócesis de Gaberone (creada en 1969) extendía su jurisdicción sobre todo el territorio de Botswana. El número de católicos pasó de 10 000 a 26 390 (en 1977). En *Swazilandia* (Ngwane) la evangelización corre a cargo de misioneros servitas italianos. Monseñor Casalini, O.S.M., obispo de la única diócesis del país (Manzini, desde 1961) puso su cargo, en 1976, a disposición de la Santa Sede. Para sucederle al frente de la sede diocesana se nombró un obispo indígena. El número de católicos ascendía en 1977 a 35 000 (en un total de 520 000 habitantes). En Manzini los salesianos dirigen una escuela técnica y las religiosas dominicas una escuela superior para muchachas.

Los 25 000 católicos (1977) de *Liberia* son ciertamente un «pequeño rebaño», pero ejercen una influencia muy superior a la de su peso numérico. Esta influencia se basa en los grandes servicios prestados por la Iglesia católica en los campos de la enseñanza y la sanidad. En la época fundacional, los misioneros católicos tuvieron que luchar no sólo contra el clima sino también, y sobre todo, contra la intolerancia y la repulsa de los protestantes. En realidad, la Iglesia no consiguió carta de naturaleza en el país hasta los años treinta. En la actualidad sus centros escolares superan en número y calidad a los de las restantes misiones y, al contrario que estos últimos, abarcan la totalidad del territorio.

En *Senegal*, país regido por Léopold Sédar Senghor, filósofo, poeta y estadista, que cursó parte de sus estudios en la escuela misional de los padres del Espíritu Santo, recibió en 1968, en la Paulskirche de Francfort, el premio de la paz concedido por los libreros alemanes y es, desde 1969, miembro de la Academia francesa de Ciencias Morales y Políticas (heredando el puesto dejado vacío por Adenauer), esta iglesia no se sintió ajena a ninguno de los problemas del nuevo Estado. Así lo demuestran la actitud oficial de los obispos ante las cuestiones sociales y el fuerte compromiso de los cristianos en todos los problemas relativos a la ayuda al desarrollo. La dificultad capital de la iglesia senegalesa es la derivada de sus relaciones con el islam.

En *Gabón*, la dirección de la iglesia se halla enteramente en manos de los nativos. De todas formas, el número de misioneros extranjeros (70 en 1975) es superior al de sacerdotes indígenas (34). Está aumentando, sin embargo, la cifra de aspirantes al sacerdocio. Desde el punto de vista de la organización, la Iglesia se articula en una archidiócesis, con tres obispados sufragáneos. Los bautizados son 393 999, en una población total de 1,2 millones.

Mali, una de las fortalezas del socialismo, garantiza la libertad de religión a la iglesia del país. En 1967, de los 4,75 millones de habitantes, habían recibido el bautismo católico unos 39 000; los catecúmenos alcanzaban la cifra de 170 000. A finales de los años setenta, la población total ascendía a 5,2 millones, de los que eran católicos 47 000, distribuidos en una sede metropolitana y 5 diócesis.

En el *Alto Volta* (1 sede metropolitana, 8 diócesis, 336 000 católicos para una población total de 5,8 millones), la conferencia episcopal del año 1970 impartió claras normas para la adaptación de la liturgia católica a los usos, costumbres y sensibilidad de los africanos.

Gambia, el más pequeño de los Estados continentales, es un producto típico de la época y la política coloniales. El mayor problema de esta iglesia, que cuenta con una diócesis y 11 500 fieles dentro de una población total de medio millón de habitantes, es el clero indígena. Desde marzo de 1974 existe un seminario común para Liberia, Sierra Leona y Gambia.

La iglesia católica del *Chad* es una de las más recientes de todo el continente africano. Oficialmente sólo existe desde la segunda guerra mundial, aunque la misión de los barnabitas del Camerún había penetrado ya con anterioridad en estos territorios. También aquí, los grandes problemas de la Iglesia (1 arzobispado, 3 diócesis, 211 000 católicos en una población de 3,8 millones) son las vocaciones indígenas y las relaciones con el islam. En el pasado reciente, se han multiplicado los presagios de una incipiente revolución cultural contra las iglesias cristianas. El gobierno pretende devolver al país a la «cultura precolonial» y a la «autenticidad africana».

En la república popular del Congo, la elevación al cardenalato del obispo nativo Biayenda fue acogida y festejada con universal aplauso. No menos unánime fue la indignación de católicos y protestantes cuando se produjo su asesinato, la noche del 22 de marzo de 1977. Pocos días antes, el 18 del mismo mes, había sido también asesinado el presidente de la república, Ngouabi.

En Abidján, capital de la *Costa de Marfil*, se abrió en 1976 una facultad de teología, sobre la base del instituto superior de cultura religiosa, fundado en aquella ciudad en 1968. El propósito fundamental de la nueva facultad era impartir a sus alumnos una mejor comprensión de las tradiciones religiosas africanas. Los obispos del África anglófona meditaron el proyecto de crear una institución similar en Nigeria o en Kenia. Ya en 1962 habían fundado los jesuitas, también en Abidján, un Institut Africain pour le Développement Économique et Social (INADES), con ramificaciones en otros países africanos. Este centro impartía tanto lecciones en el recinto mismo como cursos a distancia, que llegaban hasta las pequeñas ciudades e incluso hasta las aldeas. El instituto contó además con un excelente servicio de documentación e información.

En *Benin* se registró un incidente en 1977. Cuando el antiguo arzobispo de Cotonou, Bernardin Gantin, elevado al cardenalato el 12 de junio de dicho año, se hallaba visitando su propio país, el gobierno le prohibió, con fecha de 8 de agosto, emprender ningún otro viaje e incluso aparecer en público. La prohibición sobrevino después de que Gantin hubiera celebrado un oficio religioso, en la iglesia de San Juan de Cotonou, por las víctimas pro-

ducidas por los disparos en Benin, en enero de aquel mismo año. Al acto religioso habían asistido algunos miembros del gobierno, entre ellos el ministro del Interior.

En *Tanzania*, el catolicismo es la religión del 20 por 100 de los habitantes, mientras que los anglicanos y luteranos alcanzan un 10 por 100. En este país hay todavía tribus y regiones a las que no ha llegado el anuncio del evangelio. La iglesia local tiene aquí un amplio campo de acción.

Madagascar es el prototipo de un país de misión, en el que la Iglesia avanza con pasos seguros, firmes e ininterrumpidos. A principios de siglo, apenas había en la isla 120 000 fieles; en 1950 eran ya 700 000 y a finales de la década de los setenta la cifra se elevaba a 1,4 millones, para una población total de 7,9 millones. El número de sacerdotes indígenas se ha quedado, en cambio, muy a la zaga de esta evolución. En 1968 se fundó en Tananarive un instituto catequético nacional para la formación de cuadros de catequistas. Aquel mismo año, esbozaron los obispos una ambiciosa planificación pastoral. El 1.º de noviembre de 1975 murió inesperadamente el cardenal Rakotomalala.

En diciembre de 1974, la población del grupo de las islas *Comores* celebraron un referéndum para decidir si optaban por la independencia o por seguir unidos a Francia. Los habitantes de la isla Mayotte se inclinaron por la segunda alternativa. Las restantes islas optaron por la independencia. La población es casi exclusivamente mahometana. De un total de 244 000 personas, sólo 2500 son católicos y de este número casi un millar son europeos. La pastoral corre a cargo de capuchinos franceses.

El archipiélago de las *Seychelles*, formado por 92 islas, es independiente desde el 29 de junio de 1976. Desde 1921 trabajan en ellas misioneros capuchinos suizos. El 25 de julio de 1975 fue consagrado obispo el sacerdote indígena Félix Paul. De los 58 000 isleños, son católicos 53 000.

Reunión sigue siendo posesión francesa. En 1975 renunció a la sede episcopal el obispo del Espíritu Santo Georgues Guibert, para dar entrada a fuerzas nativas. El 2 de mayo de 1976 fue consagrado obispo de La Reunión (o Saint-Denis) el sacerdote indígena Gilbert Aubry.

Para concluir, deben citarse tres acontecimientos de singular

importancia para todas las iglesias africanas: la canonización, en 1964, de los mártires de Uganda; el mensaje dirigido por Pablo VI al África en 1967, y la visita del papa a Uganda en 1969.

El 18 de octubre de 1964, domingo mundial de las misiones, Pablo VI canonizó a los 22 mártires de Uganda, beatificados por Benedicto XV el 6 de junio de 1920, que hallaron la muerte en los años 1885-1887, junto con otros 80 católicos, anglicanos y protestantes, en el curso de una persecución contra los cristianos. Eran los primeros bantúes incluidos en las páginas del Santoral de la Iglesia católica. Fueron numerosos los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles que acudieron a Roma para celebrar el acontecimiento. Por vez primera en la historia, resonaron en la basílica de San Pedro los coros y los tambores africanos. En su homilía, el papa habló «de la actual hora decisiva de África». «Los mártires elevan sus súplicas (en favor de la Iglesia africana...). África necesita misioneros, especialmente sacerdotes, médicos, maestros, religiosas y enfermeras, hombres de corazón generoso que ayudan a las jóvenes y florecientes comunidades, necesitadas todavía de mucho apoyo, para que puedan crecer en número y en importancia, hasta llegar a ser un pueblo, el pueblo africano de la Iglesia de Dios»[114].

En su mensaje al África, el 31 de octubre de 1967, Pablo VI analizó los problemas actuales de los pueblos africanos. Quería, de este modo, desarrollar las ideas de la encíclica misionera *Fidei donum*, en la que Pío XII había manifestado su preocupación por el futuro del continente africano[115]. En ambos documentos se ponen de relieve los valores de las culturas africanas. Pablo VI comprobaba con dolor que no todos los misioneros del pasado habían sabido ver estos valores. Pero no por eso los condenaba, porque también ellos eran hijos de su tiempo y no estaban libres de los prejuicios de su época. Recordaba, además, que también estos misioneros aportaron su ayuda para el desarrollo espiritual y material de los pueblos africanos. Como tareas fundamentales de un presente cargado de decisiva importancia para el futuro, mencio-

---

114. AAS 57 (1965) 693-703; «Internationaler Fides-Dienst» (1964) 549-555. El 22 de junio de 1934 declaró Pío XI al bienaventurado Carlos Lwanga patrono de la juventud africana: AAS 26 (1934) 582-583.

115. Del 21 de abril de 1957: AAS 49 (1957) 225-248.

naba el pontífice la lucha contra el analfabetismo y el desarrollo de la agricultura. Proponía la creación de un fondo mundial para la ayuda al desarrollo, a través del cual poder prestar ayuda a todos los estados necesitados, sin segundas intenciones políticas. Para concluir, el papa exhortaba a todos los obispos del mundo y a todos los fieles a no cejar en sus empeños por aportar asistencia a las iglesias de África: «A pesar de algunas sombras, que Nos hemos mencionado —finalizaba— tenemos confianza en que África... avanzará por la senda del progreso con pleno respeto a los derechos de Dios y a la dignidad del hombre» [116].

El tercer acontecimiento digno de mención fue el viaje de Pablo VI a Uganda, del 31 de julio al 2 de agosto de 1969. Inmediatamente antes se había producido otro hecho, también de suma importancia: el primer simposio episcopal panafricano, celebrado del 28 al 31 de julio, en Gaba, cerca de Kampala [117]. Pablo VI quiso presidir personalmente la sesión de clausura de aquella asamblea. El segundo motivo del viaje fue la consagración del monumento a los mártires, en Namugongo. En ambas ocasiones volvió a expresar el pontífice su respeto hacia la persona africana, hacia su tierra y su cultura: «No tenemos otros deseos —afirmó— que el de aprobar y promover lo que vosotros sois: cristianos y africanos. Desearíamos que nuestra presencia aquí, entre vosotros, fuera entendida como un reconocimiento de vuestra madurez, como nuestro deseo y nuestra intención de demostrar que la comunión que nos une a los unos con los otros de ninguna manera quiere oprimir, sino, por el contrario, quiere promover la originaria peculiaridad de la personalidad en la vida privada, eclesial y civil.» La Iglesia «ha sido verdaderamente implantada en esta tierra bendita». Ahora, una vez puestos los cimientos, prosiguió el papa, es tarea de los cristianos africanos seguir edificando su iglesia en este continente: «Vosotros, africanos, sois desde ahora vuestros propios misioneros» [118].

Una buena prueba de que las jóvenes iglesias de África están dispuestas a seguir su senda africana y que la están recorriendo de hecho, y cada vez con mayor decisión, desde hace años, son

---

116. AAS 59 (1967) 1073-1097. «Internationaler Fides-Dienst» (1976) 575-591.
117. Cf. «Herder-Korrespondenz» 23 (Friburgo de Brisgovia 1969) 421-426.
118. AAS 61 (1969) 572-591. «Internationaler Fides-Dienst» (1969) 367-375.

las casi 150 comunidades religiosas indígenas de derecho diocesano que se han ido formando un poco por doquier [119]. Estas y otras felices iniciativas justifican la esperanza de que las jóvenes iglesias del continente sabrán resolver con éxito los problemas que les presenta nuestra época. Entre ellos, figuran destacadamente el vertiginoso crecimiento del número de católicos, no acompañado de un aumento proporcional de vocaciones sacerdotales indígenas, la aglomeración de la población en torno a las grandes ciudades, la formación de *élites*, la estatalización de la enseñanza. En especial, el rápido crecimiento del número de católicos —a un promedio anual del 6 por 100— sitúa a los dirigentes de las iglesias ante problemas cuya solución debe acometerse sin pérdida de tiempo. El primero de ellos es el aumento de las vocaciones sacerdotales. No menos importantes son los relativos a la enseñanza religiosa de los niños y la formación de los adultos. También en el ámbito material hay tareas urgentes e inaplazables, por ejemplo la construcción de edificios para el culto [120]. La difusión de sectas constituye otro de los peligros que amenazan a estas iglesias. En ningún otro continente se halla tan dividido el cristianismo como en África. El número de sectas y de iglesias «cristianas» escindidas se eleva a 5000, con cerca de 7 millones de seguidores. La mayoría de ellas han nacido sobre terreno protestante y sólo unas pocas proceden de un entorno católico. La mayor secta «católica» —la iglesia de la legión de María— nació en 1963, en la tribu de los luo, en la orilla oriental del lago Victoria, en Tanganika [121]. Es, a ciencia y conciencia, africana, y está vinculada a las tradiciones africanas: precisamente aquí radica su fuerza de atracción.

Como en Asia, también las conferencias episcopales de África y Madagascar se han unido en el Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), para buscar una solución común a los problemas comunes [122]. Aparte esta organización, existen tres grupos regionales: la Association des Con-

119. Cf. *Supplementum* de la «Bibliografia Missionaria», año XXXVIII, 1974, cuaderno 17 (Roma 1975) 23-49.

120. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1971) 3.

121. Cf. «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1970) 12-15.

122. Título inglés: Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM).

férences Épiscopales du Congo, de la République Centroafricaine y du Tchad (ACECCT), la Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest Francophone (CERAO) y la Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA). El Symposium celebró su V asamblea plenaria, en Nairobi [123], los días 24 al 30 de julio de 1978. Asistieron a ella el cardenal Opilio Rossi, presidente del Consejo pontificio para los seglares, el arzobispo Simon D. Lourdusamy, secretario de la Congregación para la evangelización de los pueblos (antigua «de Propaganda Fide») y representantes de las Conferencias episcopales europeas y sudamericanas, así como de las órdenes y congregaciones religiosas. Los participantes —9 cardenales, cerca de 60 arzobispos y obispos y delegados seglares— representaban a más de 50 millones de católicos africanos. El tema principal del Simposio fue «La vida de la familia cristiana en el África actual». En su mensaje, Lourdusamy subrayó la necesidad de una genuina y prudente inculturación de la Iglesia [124].

Las iglesias de Oceanía

Australia y Nueva Zelanda

La evolución de la Iglesia católica en Australia y Nueva Zelanda ha sido, en los últimos cien años, ciertamente admirable. En sus líneas esenciales, la organización eclesiástica estaba ya concluida el año 1920; en el curso de los 60 años siguientes sólo han sido necesarios algunos ligeros retoques. Del 4 al 12 de septiembre de 1937 se celebró en Sydney el IV concilio plenario de Australia y Nueva Zelanda, presidido por el legado pontificio Giovanni Panico [125]. Los temas principales del concilio fueron la

123. Al principio se había pensado celebrar la asamblea plenaria en Kinshasa, pero las agitaciones intrapolíticas que surgieron en aquella región aconsejaron su traslado a Nairobi.

124. «Inculturación que, consecuencia inmediata de la economía encarnacionista de la salvación, es parte integrante de la misión de la Iglesia y de la obra evangelizadora que ella prosigue. Es inseparable de la misión de la Iglesia e indispensable para su tarea evangelizadora, simultánea y totalmente coincidente con ella» («International Fides Service», 23 de agosto, 1978, p. 378).

125. Primer concilio plenario en 1885; segundo en 1895, tercero en 1905. El cuarto debía ser convocado en 1918, pero los rumores que entonces circularon sobre un inmi-

aplicación del nuevo *Codex iuris canonici* y la deliberación en torno a métodos más uniformes para la pastoral y las misiones.

Se prestó particular atención al problema de la evangelización de los aborígenes australianos. Esta tarea cayó bajo la exclusiva competencia de la conferencia episcopal de Australia a partir del 22 de marzo de 1976, fecha en que la iglesia de este país salió del ámbito jurisdiccional de la congregación para la evangelización de los pueblos y entró en el de la administración eclesiástica normal. La conferencia asumió, pues, el trabajo misionero de los escasos núcleos paganos que aún restan entre los cerca de 15 000 aborígenes —puros o mestizados— de Australia. La joven iglesia aceptaba así una gran responsabilidad. Su tarea consistía en integrar a los primitivos habitantes de tal modo que se tuvieran en cuenta y se respetaran su cultura y sus tradiciones. La pastoral comunitaria debería prestar especial atención a la tarea de descubrir y satisfacer estas necesidades de la primitiva población. En una declaración con ocasión del «día nacional de los indígenas», los obispos tomaron postura frente a todos los problemas pastorales y eclesiásticos vinculados con esta tarea y apoyaron las peticiones dirigidas por los nativos al Estado. Entre ellas, la más destacada era la demanda de una fijación legal del derecho a sus posesiones en el norte de Australia. Desde 1966 hay ya religiosas nativas, para las que en 1969 se fundó un convento propio, en Darwin.

El 40 congreso eucarístico mundial, celebrado en Melbourne, del 18 al 25 de febrero de 1973, concentró durante un corto espacio de tiempo la atención de la Iglesia universal en la iglesia de Australia. Las experiencias, a menudo amargas, que tuvieron que soportar los católicos en aquel país al principio de total predominio anglicano, pertenecen a una etapa histórica y definitivamente superada. La Iglesia católica se ha pronunciado, a una con las restantes iglesias cristianas, a favor de los derechos de los más desvalidos y, gracias a esta actividad y esta colaboración, ha mejorado su imagen[126]. De los 13,6 millones de habitantes, son católicos 3,6 millones, es decir, el 26,4 por 100 del total.

---

nente concilio ecuménico en Roma y luego el congreso eucarístico mundial de Sidney (1928) aplazaron su realización.

126 Cf. «Herder-Korrespondenz» 27 (Friburgo de Brisgovia 1973) 196-202.

También en Nueva Zelanda la organización esencial de la Iglesia, articulada en 1 arzobispado y 3 obispados, estaba prácticamente concluida el año 1920. El número de católicos ascendía, el 31 de diciembre de 1974, a 446 000, lo que significaba el 14,2 por 100 del total de los habitantes. En la mitad septentrional de la isla del Norte, los misioneros de Mill-Hill trabajan en la evangelización de los maoríes. En 1945, recibía la ordenación el primer sacerdote de esta tribu. La misión maorí sigue tropezando, todavía hoy, con dificultades. No es tarea fácil entrar en contacto con estos hombres. En 1968 hizo sus votos, en la residencia de la congregación de San José de Nazaret, en Wanganui, la primera religiosa de raza maorí.

Las islas del Pacífico

En Oceanía [127], la organización de las jóvenes iglesias tuvo que acomodarse a las circunstancias geográficas, étnicas y políticas de los diferentes lugares. No siempre resultaba fácil abarcar el conjunto sin perder de vista los detalles concretos, sobre todo cuando también en estas zonas se pusieron en marcha los movimientos independentistas de los isleños y se inició la etapa de transición de la época colonial hacia el momento presente. La iglesia misionera de las *Marianas* y las *Carolinas* —y con ellas iniciamos nuestro recorrido por el vasto espacio del Pacífico avanzando en el sentido de las agujas del reloj— sufrió mucho durante la segunda guerra mundial, tal como ya había acontecido también en la primera. Todo el vicariato se vio privado, una vez más, durante largo tiempo, de misioneros. Acababa la guerra, las islas se convirtieron en Mandato norteamericano. Roma agrupó a las Carolinas y las Marshall para formar un nuevo vicariato y encomendó las Marianas al vicariato apostólico de Guam, donde trabajaban los capuchinos. En 1965, este vicariato fue elevado a diócesis, con el nombre de Agaña, y vinculado, como obispado sufragáneo, a San Francisco. Casi todos los isleños son católicos.

Las islas *Sandwich*, conocidas de ordinario como islas de Ha-

127. Cf. los artículos de A. FREITAG en ZMR 36 (Münster 1952) 144-152, 214-222; 37 (1953) 283-293; 38 (1954) 121-131.

wai, por el nombre de la mayor de todas ellas, experimentaron a partir de su incorporación a los Estados Unidos (1898) un gran impulso misionero, sobre todo porque acudieron en ayuda de los padres de Picpus otros misioneros norteamericanos y en especial religiosas. De 1926 a 1940 el vicariato estuvo regido por el obispo Estevão Alencastre, S.S.C.C. Bajo su dirección, la misión hizo excelentes progresos, hasta el punto de que el 25 de enero de 1941 Roma elevó el vicariato a diócesis, sufragánea de San Francisco. En las *Marquesas*, donde desde el año 1924 los misioneros de Picpus gozaron de gran libertad de movimientos, la misión salvó a los habitantes de la extinción total. El número de isleños se había reducido a 2500 y su desaparición parecía inminente. Los misioneros volcaron todos sus esfuerzos en mejorar las condiciones higiénicas de la población. Desde entonces, se ha iniciado un proceso de recuperación demográfica. En 1949 había ya 3200 nativos y en 1976 llegaban a 5600. Son católicos en su práctica totalidad.

En las *islas de la Sociedad* (Tahití), las *Gambier* y las *Tuamotú,* así como en las de *Barlovento*, el gobierno colonial impidió durante mucho tiempo la actividad de los misioneros católicos. Constituyó un nuevo obstáculo para el buen resultado de la evangelización la rivalidad de las confensiones protestantes, que en muchos lugares se habían anticipado a la misión católica. Los mayores éxitos los cosecharon los misioneros en las islas de la Sociedad, en las que un tercio de la población sigue la fe católica. Desde 1947, la misión amplió sus cuidados a los emigrantes chinos. También en estos territorios trabajaron los misioneros, con buenos resultados, en el campo de la mejora de las condiciones higiénicas de la población, para impedir la extinción de los indígenas, así como en el ámbito de la enseñanza y en otras obras de ayuda al desarrollo material y espiritual.

En las islas *Cook* y *Manihiki* la misión católica floreció en una época tardía. En 1926, los católicos eran sólo 450, para una población de 9500 habitantes (de ellos, 6330 protestantes). En 1949, los católicos eran 1410 y los protestantes 13 000. En 1972, los católicos sumaban ya 3056, de un total de 26 217 habitantes. En las islas *Wallis y Futuna,* el archipiélago de *Tonga* y en las *Nieu,* de Oceanía central, vienen misionando, desde 1836, los ma-

ristas del padre Colins. Su actividad ha incluido todo tipo de ayudas al desarrollo de los indígenas. Las enormes distancias exigían un elevado número de personal dedicado a la misión. Se hacía, pues, indispensable la cooperación de catequistas y misioneros nativos. En 1950, el vicariato contaba con 24 sacerdotes, 32 hermanos legos y 227 religiosas indígenas. En Wallis existía, desde 1874, un seminario sacerdotal. Los primeros cuatro sacerdotes del país fueron consagrados en 1886. En 1935, Roma formó, con las islas Wallis, Futuna y Alofi, un nuevo vicariato. En 1950, la práctica totalidad de la población (9000 almas) era católica. A las restantes regiones del antiguo vicariato se les dio, en 1937, el nombre de islas de Tonga, al que, desde 1957, se añadió también el de islas Nieu. Aquí, la misión católica tropezó siempre con grandes dificultades, debido a la competencia de los protestantes, que desde 1875 abarcaban bajo su radio de acción a todos los isleños. En la actualidad, profesa la religión católica aproximadamente la quinta parte de la población total.

También se encomendó a los maristas la evangelización de las *islas de los Navegantes* o *Samoa,* cuyos habitantes son hoy cristianos en su totalidad. En 1948 los católicos eran 20 000; en 1973 llegaban ya a 36 798, para una población total de 174 866 personas. Los maristas acometieron también aquí, desde fechas tempranas, la tarea de la formación de un personal misionero indígena. A Samoa le compete el honor de haber tenido el primer obispo indígena de toda Oceanía. El 11 de enero de 1968, Pablo VI nombró al padre marista Pius Taofinu'u obispo de la diócesis de Apia, en Samoa Occidental, creada 18 meses antes [128]. El nombramiento del primer obispo polinesio tenía una especial significación por el hecho de que Samoa occidental fue el primer Estado insular oceánico que alcanzó su independencia política, el 1.º de enero de 1962. En el consistorio del 5 de marzo de 1973, Pablo VI hizo también de aquel primer obispo el primer cardenal de las regiones oceánicas.

Las islas *Fiji,* colonia británica desde 1874, accedieron a la independencia el 10 de octubre de 1970. En esta región, los ma-

---

128. Había nacido en Falealupo, en Savai, el 9 de diciembre de 1923. Consagrado sacerdote en 1954, ingresó en la congregación de los maristas en 1962 y recibió la ordenación episcopal el 29 de mayo de 1968.

ristas no pudieron acometer la tarea de formar sacerdotes polinesios hasta los años veinte. En 1923 fundaron un seminario menor en Cawaci. De los primeros seminaristas, sólo cuatro llegaron a la meta, pero se había dado el primer paso. De la escuela catequética, fundada antes que el seminario, salieron, entre 1924 y 1934, 90 activos catequistas y maestros.

También en el vicariato apostólico de *Nueva Caledonia* se acometió, con clara visión, la tarea de la formación de personal misionero indígena. Los dos primeros sacerdotes nativos recibieron la ordenación en 1946. En 1950 había, además, 19 hermanos y 88 religiosas indígenas. Se creaban así los primeros presupuestos para una Iglesia autónoma. Las migraciones de tonquineses y javaneses enfrentaron a la misión con nuevas tareas. En la actualidad, son católicos el 65,2 por 100 de los habitantes (88 000 sobre un total de 135 000). Los restantes son protestantes y musulmanes, además de un pequeño resto de paganos.

La misión de los maristas de las *Nuevas Hébridas* fue considerada durante mucho tiempo como una «dura cantera», debido en parte a su mortífero clima. Desde el punto de vista numérico la misión católica no pudo apuntarse grandes éxitos. En 1948, de los 60 000 isleños sólo 4800 eran católicos. A partir de entonces, las conversiones aumentaron rápidamente hasta llegar a 16 000 el año 1976 (sobre un total de 97 000 habitantes). En este período se acometió también la tarea de la formación del clero indígena. Por lo demás, ya desde antes de la segunda guerra mundial se contó con la colaboración de catequistas y maestros nativos.

La más difícil de todas las misiones de los maristas en Oceanía fue la de las *islas Salomón*. Cuando, al fin, se había conseguido crear los presupuestos para la estructuración de una iglesia indígena, y comenzaban a dar sus primeros frutos los esfuerzos realizados para la formación de un personal misionero nativo, la segunda guerra mundial arrasó, casi en su totalidad, la labor evangelizadora. Los japoneses ocuparon más de la mitad de las islas. La mayoría de los misioneros fueron trasladados a Australia. Dos padres y dos religiosas de las zonas meridionales y 13 padres, hermanos y religiosas de las septentrionales, perdieron la vida durante la contienda. Inmediatamente después de la guerra, los maristas devolvieron a las misiones su antiguo esplendor. A fi-

nales de 1976, del total de 200 000 isleños eran católicos 37 000 (el 18,5 por 100). El archipiélago alcanzó la independencia política el 7 de julio de 1978.

En el vicariato apostólico de las *islas Gilbert*, del que formaban parte también las *islas Ellice*, las *Phönix*, las *Espóradas*, *Nauru* (desde 1923) y otras, la actividad evangelizadora estaba confiada a los misioneros del Corazón de Jesús. El número de fieles pasó de 13 500 en 1922 a 25 500 en 1972, lo que significaba que el 50 por 100 de la población total era católica. La segunda guerra mundial acarreó indecibles sufrimientos a toda la zona. Los daños personales y materiales fueron inmensos.

El vicariato apostólico de Rabaul *(Papua* y *Nueva Guinea)* fue también evangelizado por los padres del Corazón de Jesús. Durante la segunda guerra mundial murieron 57 sacerdotes y hermanos y 10 religiosas indígenas, 23 de ellos de forma violenta. Un tercio de la población sucumbió o se le dio por desaparecido. El número de católicos, que llegaba a 45 000 en 1939, se redujo a 8000. La misión perdió la totalidad de sus centros y posesiones materiales. Con todo, apenas acabada la guerra se inició la reconstrucción. Acudieron en su ayuda misioneros americanos, australianos e irlandeses del Sagrado Corazón. El gobierno australiano proporcionó una importante cooperación. La estadística de 1973 registraba 118 000 católicos, para una población total de 170 000 almas.

En la *Nueva Guinea Británica*, donde, junto a los misioneros del Sagrado Corazón, trabajaban los del Verbo Divino, franciscanos, capuchinos, montfortianos, pasionistas y un gran número de comunidades de religiosas, la segunda guerra mundial arruinó una obra misional que había alcanzado un gran florecimiento. Los sufrimientos fueron especialmente acusados en los vicariatos de las regiones orientales y centrales de Nueva Guinea. Muchos misioneros perdieron la vida y los restantes fueron trasladados a Australia. Finalizada la contienda, hubo que recomenzar a partir de cero.

En el curso de la segunda guerra mundial perdieron la vida, en las misiones de Oceanía y Nueva Guinea, un total de 118 padres y hermanos y 75 religiosas. Hubo, además, otros muchos misioneros y misioneras que quedaron incapacitados para seguir tra-

bajando. Fueron destruidos en su totalidad 1200 edificios misionales y otros 120 sufrieron daños de mucha consideración [129]. Una vez reparadas las pérdidas ocasionadas por la guerra, en toda Oceanía se reanudaron con renovado vigor las actividades misioneras y la ayuda al desarrollo alcanzó un notable grado de esplendor. Roma acarició la idea de elevar a sedes diocesanas los vicariatos más evolucionados. Pero se renunció a ella, porque se estaba abriendo paso un proyecto más ambicioso: la creación de la jerarquía ordinaria y, a una con ello, la formación de jóvenes iglesias con plenitud de derechos canónicos. Durante el concilio Vaticano II, Roma pudo entablar contactos directos sobre esta cuestión con los ordinarios de Oceanía. Durante el último período conciliar, se concluyeron las pertinentes negociaciones. El 21 de junio de 1966 se creó la jerarquía de Polinesia, Micronesia y Melanesia. Se formaron en estas regiones tres provincias eclesiásticas: 1. Noumea (Nueva Caledonia), con las diócesis de Port Vila (Nuevas Hébridas) y Vallis y Futuna; 2. Suva (islas Fiji), con Apia (Samoa Occidental) y Tarawa (islas Gilbert); 3. Papeete (Tahití), con Taiohaé (Marquesas). Se crearon además las diócesis de Rarotonga (islas Cook) y Tonga; la primera fue asignada, como diócesis sufragánea, a Wellington y la segunda quedó directamente sujeta a la Santa Sede. La división de las provincias eclesiásticas tropezó con algunas dificultades derivadas de la inestable situación política. Algunas islas, como el reino de Tonga y el principado de Samoa Occidental, eran independientes; otras estaban sujetas a mandatos o a condominios y otras, en fin, constituían posesiones coloniales. Tampoco resultaba posible apoyarse en consideraciones étnicas. Para fijar las divisiones, Roma se atuvo, en términos generales, a las cuatro esferas de influencia existentes en la región: las de Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Nueva Zelanda. Teniendo en cuenta el orgullo nacional de la población de Tonga, la diócesis de esta isla quedó directamente sujeta a la Santa Sede [130].

También los ordinarios de Papua - Nueva Guinea y del protectorado británico de las islas Salomón solicitaron, en el último período conciliar, la creación de la jerarquía eclesiástica en sus

129. Cf. P. O'Reilly, en NZM 3 (Schöneck 1947) 106-107.
130. AAS 59 (1967) 201-203.

territorios de misión. Para apoyar su petición mencionaron los movimientos políticos independentistas y la intención de la Iglesa anglicana de proceder a una reorganización de la zona. Aunque la iglesia misionera era aquí relativamente joven, se consideraba ya bastante consolidada para introducir la organización eclesiástica normal. Era, pues, preciso recompensar a las sociedades misioneras, tanto extranjeras como autóctonas, por su sacrificada actividad, proporcionar nuevo impulso a la iglesia misional y eliminar la división en vicariatos y prefecturas que, también en estas regiones, eran consideradas como reliquias del pasado colonial. En consecuencia, el 15 de noviembre de 1966 se crearon tres nuevas provincias eclesiásticas: 1.ª Port Moresby, con los obispados sufragáneos de Bereina (isla de Yule), Daru, Mendi y Sideia; 2.ª Madang, con Aitape, Goroka, Lae, Monte Hagen, Vanimo y Wewak; 3.ª Rabaul, con Bougainville (islas Salomón del Norte), Honiara (islas Salomón del Sur), Kavieng y Gizo (islas Salomón Occidentales)[131]. El primer sacerdote papua, Luis Vangeke, ordenado en 1937, fue también el primer obispo de esta raza. Recibió la consagración episcopal de manos de Pablo VI, en Sydney, el 3 de diciembre de 1970.

En 16 de septiembre de 1976, Papua-Nueva Guinea conseguía su independencia política. El 7 de marzo del año siguiente se creó una nunciatura en el nuevo Estado[132].

Una de las mayores preocupaciones de casi todos los obispos residenciales de las diócesis de reciente creación giraba en torno al problema de la formación del clero indígena. Según un informe de 6 de febrero de 1970[133], por estas fechas había algunas diócesis, como Taiohaé y Rarotonga, que no contaban ni con un solo sacerdote nativo. En las restantes, el clero indígena estaba en minoría respecto del procedente del exterior, salvo en Wallis y Futuna, donde frente a 6 sacerdotes de origen extranjero había 13 del propio país. El 2 de marzo de 1972, esta última diócesis estuvo ya regida por un ordinario indígena. También Tonga disponía de un número mayor de sacerdotes nativos (9, frente a 12

---

131. AAS 59 (1967) 480-482.

132. AAS 69 (1977) 256. En las islas Salomón sigue existiendo una delegación apostólica (ibid. 256-257).

133. Cf. «Memoria Rerum» III/2 252.

extranjeros), de modo que el 15 de octubre de 1971 se nombró a uno de estos sacerdotes obispo coadjutor. En conjunto, y siempre según el mencionado informe, de los 309 sacerdotes seculares y regulares de esta zona, eran nativos 86. Existían tres seminarios: uno mayor en Nouméa, y dos menores, uno en Paita, en la diócesis de Nouméa, y otro en Lano, en la diócesis de Wallis y Futuna.

Más numerosas eran las vocaciones femeninas. Frente a las 635 religiosas extranjeras, había 229 nativas. Se crearon varias congregaciones femeninas indígenas. En conjunto, a finales de los años setenta eran 9 las congregaciones femeninas autóctonas existentes en la zona aquí descrita, además de 4 congregaciones de hermanos de derecho diocesano [134].

Las islas Fiji tuvieron que enfrentarse con otro problema derivado de la inmigración de cerca de 30 000 indios. El arzobispo de Suva procuró que fuesen atendidos por sacerdotes de su misma nacionalidad. Los emigrantes indios perdieron en el extranjero el contacto con el hinduismo y, en consecuencia, podía llegarles con mayor facilidad el mensaje cristiano.

En 1968, los obispos de Oceanía crearon la Conferencia episcopal del Pacífico (CEPAC). En marzo de este mismo año celebraron su primera asamblea plenaria.

Filipinas

La iglesia de Filipinas es, en realidad, más antigua que la de Estados Unidos o Canadá. Pero muchos de sus problemas son comunes a los de las iglesias misioneras y, sobre todo, se trata de una iglesia encuadrada en el tercer mundo. Dado que dependió en sus orígenes del patronato español, tuvo desde el principio jerarquía ordinaria. Hasta los años treinta y respectivamente cincuenta del siglo XX no se crearon los cuatro vicariatos apostólicos, sometidos al dicasterio romano para las misiones. De todas formas, estos vicariatos pertenecen a alguna de las 13 provincias eclesiásticas, con otras tantas archidiócesis y un total de 31 dió-

134. Cf. *Supplementum* de «Bibliografia missionaria», año XXXIX-1975, cuaderno 18 (Roma 1976) 55-58.

cesis, más 12 prelaturas. Con un 80 por 100 de católicos (en una población total de 42 millones), Filipinas es un país católico, el único de todo el sudeste asiático. Sólo en las islas del sur hay mahometanos (cerca de 3 millones), que se consideran una minoría oprimida.

En el pasado reciente, y sobre todo en los años setenta, volvieron a resurgir las tensiones entre la Iglesia y el Estado, y también dentro de la misma Iglesia. La proclamación de la ley marcial hecha por el presidente filipino provocó diversas reacciones en los círculos eclesiásticos En una declaración conjunta, la conferencia episcopal manifestó que reconocía ciertamente los derechos y deberes de las autoridades civiles a dictar las medidas necesarias para la defensa de la soberanía del Estado y para la garantía de la paz y del bienestar de la nación. Pero, al mismo tiempo, instaban a las autoridades responsables y a cada uno de los ciudadanos concretos a un serio examen de conciencia. De todas formas, los 75 obispos participantes no pudieron llegar a un acuerdo unánime sobre la postura que debería adoptarse frente al gobierno[135]. En las etapas siguientes, el régimen mantuvo su táctica de opresión de la Iglesia.

El episcopado consideró como una de sus tareas más importantes la promoción del clero filipino. La falta de sacerdotes ha sido durante mucho tiempo uno de los problemas nucleares de esta iglesia. De hecho, el trabajo misional de los vicariatos apostólicos está atendido en su máxima parte por sacerdotes extranjeros. Con todo, al final de los años veinte pareció perfilarse un rápido aumento de las vocaciones sacerdotales indígenas. Así, por ejemplo, entre 1956 y 1966 el número de sacerdotes seculares pasó de 1430 a 2053 y el de sacerdotes regulares de 147 a 394. Hoy día, el clero, y a una con él toda la Iglesia filipina, se enfrenta a una tarea de enorme responsabilidad: la evangelización del espacio del sudeste asiático, con el que tienen conexiones raciales y culturales más cercanas que las iglesias occidentales. Por otro lado, los misioneros filipinos no caen bajo la sospecha de «sicarios del imperialismo» occidental. De hecho, ya se ha iniciado esta irradiación misionera. Los padres del Verbo Divino han en-

---

135. Cf. «Herder-Korrespondenz» 28 (Friburgo de Brisgovia 1974) 121-123; 29 (1975) 100.

viado a Indonesia a algunos de sus sacerdotes filipinos. También fueron las hermanas del Verbo Divino la primera congregación femenina que envió a la misión de Nueva Guinea a algunas de sus misioneras nacidas en Filipinas. Desde 1967, hay asimismo oblatas filipinas trabajando en Hong Kong.

En los últimos años, la Iglesia filipina se ha visto repetidas veces en la precisión de salir en defensa de los derechos humanos. El 8 de enero de 1967 los obispos publicaron una pastoral conjunta sobre el trabajo social y el desarrollo agrícola, por medio de la cual deseaban comunicar al gobierno la necesidad de eliminar las calamitosas situaciones del país. En enero de 1977 elevaron su valerosa voz de protesta como pastores para denunciar los problemas y las dificultades existentes entre la Iglesia y el Estado.

La Iglesia se ha visto también afectada por los enfrentamientos armados entre el Estado y los musulmanes. En 1974, un ataque de estos últimos destruyó casi enteramente la capital de la isla de Jolo. La catedral católica fue pasto de las llamas. No obstante, los casi 7000 cristianos de la isla no consideran a los musulmanes como enemigos. La Iglesia católica del archipiélago de Sulu, que cuenta con casi 100 años de antigüedad, ha desarrollado en los últimos años grandes esfuerzos para conseguir la paz y la reconciliación. El 98 por 100 de la población de este archipiélago sigue la religión islámica [136].

La antes mencionada responsabilidad de la Iglesia filipina en la evangelización de los pueblos del sudeste asiático se hace palpable también a través de la estación emisora «Radio Veritas» de Manila, que inició sus programas el 11 de abril de 1969. Emite en 20 de las lenguas hablabas en el espacio de Oceanía y del Sudeste asiático. La decisión de crear este centro emisor fue adoptada por la Conferencia de obispos del Sudeste asiático, celebrada en Manila en 1958. La Congregación romana para la evangelización de los pueblos, las organizaciones Misereor y Missio de la Iglesia católica alemana y la misma república federal de Alemania asumieron la parte principal de los costes financieros [137].

---

136. Cf sobre este punto «Die katholischen Missionen» (Friburgo de Brisgovia 1976) 197-201; (1978) 51-55; «Herder-Korrespondenz» 31 (Friburgo de Brisgovia 1977) 60-63.

137. «Internationaler Fides-Dienst» 1969, 214-215, 232-234.

Desde 1975, la emisora se halla a cargo de la conferencia episcopal filipina.

El viaje de Pablo VI al extremo Oriente (26 de noviembre a 5 de diciembre de 1970) fue un gran acontecimiento religioso para las iglesias de Oceanía, Australia y los restantes países visitados por el pontífice. En Manila, Pablo VI participó en las sesiones de clausura del simposio de las conferencias episcopales asiáticas, cuyos principales temas de estudio se centraron en la ayuda de la Iglesia al desarrollo y en la pastoral adecuada a los estudiantes universitarios. Refiriéndose al escaso éxito cosechado por la proclamación cristiana de la fe en el espacio asiático, a excepción de Filipinas, dijo el pontífice a los obispos: «Si en el pasado, un insuficiente conocimiento de las riquezas ocultas en las diferentes culturas pudo impedir la difusión del evangelio y contribuyó a ofrecer una imagen falsa de la Iglesia, ahora os toca a vosotros exponer que la salvación que ha traído Jesucristo está abierta a todos los hombres, sin distinciones por razón del género de vida, sin vinculación a una raza privilegiada, a un continente o a una cultura, y que el evangelio, lejos de querer sofocar los gérmenes del bien que anidan en el corazón y en el mundo conceptual de los hombres o de distanciarlos de sus ritos y de su cultura, tiene la virtud de purificar todos estos valores y de llevarlos a su plenitud para gloria de Dios *(Lumen Gentium* 17; *Ad Gentes* 22). A ejemplo de Jesucristo, que compartió el género de vida de su mundo cultural, un asiático puede ser católico y seguir siendo total y enteramente asiático. Si hace un año Nos hemos declarado en África que las Iglesias deben ser ante todo católicas, esto quiere decir que el pluralismo no sólo está justificado, sino que es deseable, en el sentido de que a través de él se expresa una misma fe común en el mismo Señor Jesucristo»[138].

De Manila, el papa se trasladó, el 29 de noviembre, a Samoa. Desde esta isla lanzó un apremiante llamamiento a los católicos de todo el mundo, cuyo propósito esencial era renovar el espíritu misionero[139]. La siguiente etapa del viaje fue Sydney, donde se habían dado cita 72 obispos de Australia, Nueva Zelanda y Oceanía para un simposio en el que se analizaron los problemas

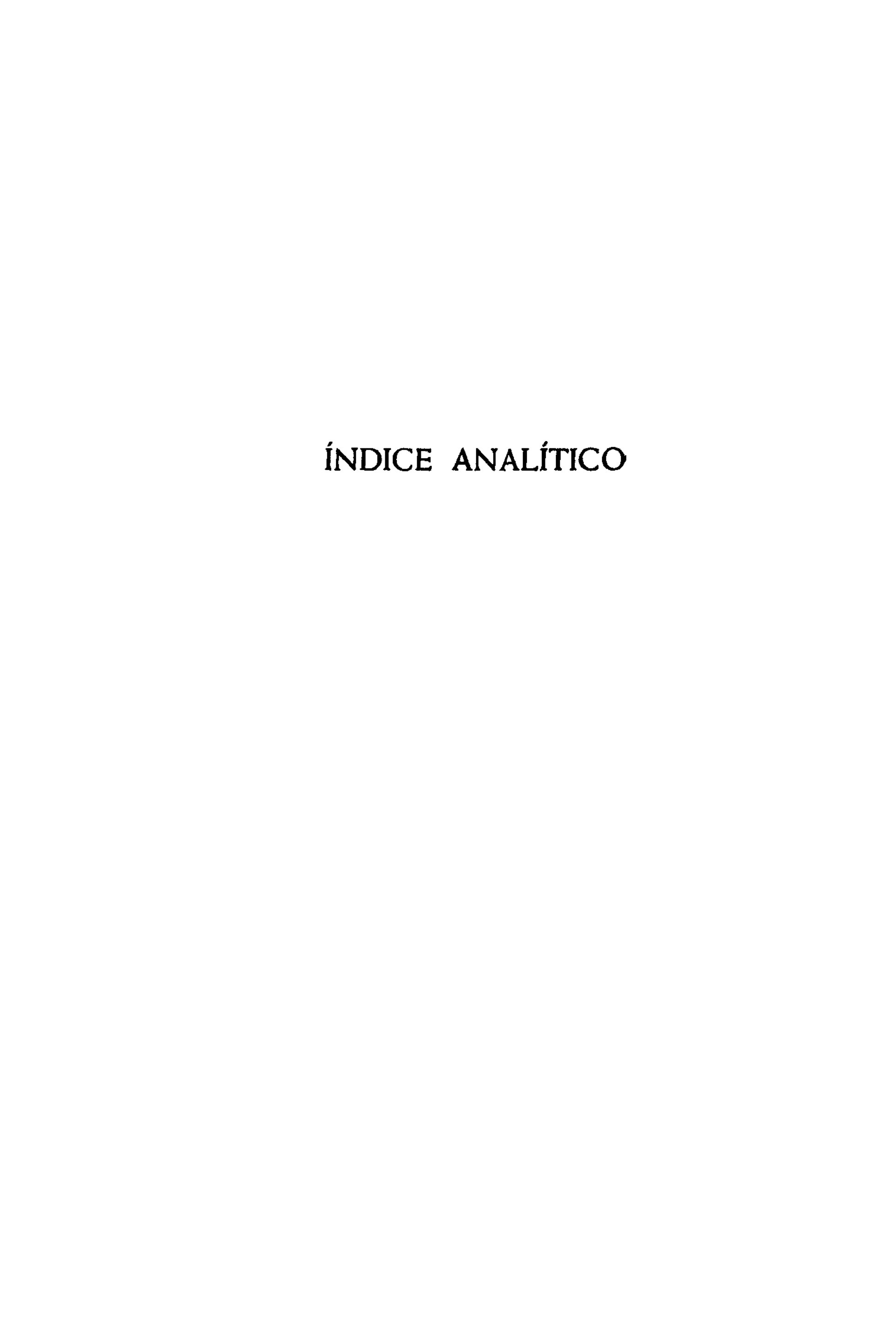
138. AAS 63 (1971) 25-26.
139. AAS 63 (1971) 47-50.

actuales de la Iglesia de aquel espacio geográfico: la proclamación de la fe, la ayuda al desarrollo, la juventud, el sacerdocio, el ecumenismo. El papa tomó parte en la sesión final. Eligió como tema de su discurso la unidad de la Iglesia. Tal vez lo hizo así en razón de las especiales circunstancias ecuménicas de Oceanía, donde las enormes distancias, la falta de pastores de almas y la ausencia, a veces prolongada durante semanas y meses, del sacerdote, podían dar lugar a la implantación de reglas peculiares, distintas de las de las otras iglesias. De hecho, las iglesias misioneras de Australia y Oceanía muestran un talante sumamente abierto al ecumenismo.

Haciendo escala en Yakarta, Hong Kong y Colombo, Pablo VI regresó a Roma, dando por finalizado su viaje al extremo Oriente [140].

---

140. Para los discursos del papa durante su viaje: AAS 63 (1971) 10-83.



ÍNDICE ANALÍTICO